KYRIOS

VIERTELJAHRESSCHRIFT FÜR KIRCHEN- UND GEISTESGESCHICHTE OSTEUROPAS

HERAUSGEGEBEN VON
HANS KOCH

2. JAHRGANG HEFT 3 1937

OST-EUROPA-VERLAG, KÖNIGSBERG (Pr) / BERLIN W. 35

Inhaltsverzeichnis.

Jahrgang 1937 / Heft 3

Die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift Kyrios kostet im Jahresbezug 18,— RM., das Einzelheft 5,25 RM., für das Ausland (mit Ausnahme Palästinas) 13,50 RM. bzw. 3,95 RM., und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes zu beziehen.

Herausgeber: Professor Dr. Dr. HANS KOCH, Direktor des Osteuropa-Instituts, Breslau 10, Neue Sandstr. 18. — Zuschriften an die Mitarbeiter sind über den Herausgeber zu leiten, an den auch Besprechungsexemplare zu richten sind.

Verlag: Ost-Europa-Verlag, Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Str. 6/8. Fernsprecher: Sammelnummer 34422.

Russische Züge in der Philosophie Max Schelers.

Von

Walter SCHUBART, Riga.

I.

Die immer inniger werdende Berührung Asiens und Europas gehört zu den Kennzeichen der neueren Zeit. Zwischen der östlichen und westlichen Geisteshaltung bahnt sich in großem Stil ein Ausgleich an, der das kulturelle Schicksal kommender Geschlechter bilden wird. Hierbei ist Rußland ein Teil der östlichen Welt. Alle Versuche, zwischen dem Russentum und den germanisch-romanischen Völkern geistige Beziehungen herzustellen und schon bestehende zu erhalten, dienen der großen Aufgabe eines Brückenschlags zwischen zwei wesensverschiedenen Kontinenten. Auch die vorliegende Untersuchung ordnet sich bewußt in diesen Rahmen ein.

Es scheint kühn zu sein, in dem hervorragendsten Denker, den Deutschland seit dem Tode Nietzsches hervorgebracht hat, russische Züge entdecken zu wollen. Zweifellos hat Scheler von den Russen keine bewußten Anregungen empfangen. Er kommt aus einer anderen Richtung, von Augustin her. Er besitzt keine gründliche Kenntnis der russischen Philosophie und überhaupt keine persönliche Anschauung des Russentums. Da er die russische Sprache nicht beherrschte, war er auf Übersetzungen angewiesen, die kein vollständiges Bild ergeben. Ohne es beabsichtigt und vielleicht ohne es selbst bemerkt zu haben, verkörpert er dennoch Ideale, die für den Russen typisch sind und dem Germanentum vielfach widersprechen. Das scheint den Deutschen bisher nicht aufgefallen zu sein, während es russische Denker gespürt haben mögen. Es ist jedenfalls auffällig, wie viele von ihnen — z. B. Frank, Berdjajew — sich gerade von Scheler angezogen fühlen.

Dem europäischen Menschen der Gegenwart ist Scheler im Grunde fremd. Zu den Losungen unserer Tage paßt er nicht. Er nimmt eine künftige Geisteshaltung vorweg, in der östliches Denken stärker zur Geltung kommt. Er enthält Elemente beider Welten, indem er die Glaubensfülle des Ostens mit westlichem Scharfsinn verbindet. Darum dürfte es sich lohnen, sich mit den Lehren Schelers nicht nur um ihrer selbst willen zu befassen, sondern auch, um ihnen Baustoff für die Brücke zu entnehmen, von der eingangs die Rede war.

Wenn ich von russischen Zügen bei Scheler spreche, meine ich Züge des russischen Wesens und nicht bloß des Denkens. Ich beschränke mich nicht darauf, Ähnlichkeiten zwischen Scheler und einigen russischen Denkern aufzuführen, denn das würde nichts beweisen. Es müßte zuvor erörtert werden, wie weit die Ideen einzelner Philosophen typisch russisch sind oder zur persönlichen Eigenart ihres Schöpfers gehören oder gar auf fremde Einflüsse zurückgehen. Andererseits gibt es Wesenszüge der Volksseele, die im Denken keinen Ausdruck finden. Gerade bei den Russen spricht sich — wie bei den Spaniern — das nationale Wesen in Mystik und Dichtung weit stärker aus als in der Philosophie, die es bisher noch zu wenig originalen Leistungen gebracht hat und deren verheißungsvolle Entfaltung durch den Krieg jäh unterbrochen worden ist, wenigstens auf russischem Boden.

II.

„Wenn die Seele des Deutschen zur Klarheit erwacht, findet sie sich allein in der Welt vor. Für ihn existiert zuverlässig nur sein eigenes Ich. Um sich herum bemerkt er höchstens ein dumpfes kosmisches Rauschen. Dieses Erlebnis der methaphysischen Vereinzelung entscheidet seine ganze spätere Entwicklung." Das hat Ortega y Gasset, ein warmer Freund der deutschen Kultur, in seinem Kant-Aufsatz sehr scharf gesehen. Der Russe dagegen empfindet sich stets als Glied des Ganzen, das er in jedem seiner Teile wiederfindet. D a r u m i s t d e r B r u d e r g e d a n k e d e r G r u n d z u g d e r r u s s i s c h e n K u l t u r. Während sich der Germane mit der menschlichen Umwelt nur durch die Gemeinsamkeit der Sache verbunden fühlen kann, hat „der Russe als einziger Europäer ein ursprüngliches und unmittelbares Verhältnis zur Seele seines Nächsten" (Keyserling, Reisetagebuch, II, S. 387). — Seinen philosophischen Ausdruck findet dieses Brudergefühl in Solowjoffs Philosophie der All-Einheit, seinen religiösen in der Kirchengemeinschaft (Sobornost), seinen wirtschaftlichen in den frühen Ansätzen zum Gemeineigentum der Dorfgemeinde (Mir), seinen alltäglichen in der Innigkeit des russischen Zusammenlebens.

D e r s e l b e B r u d e r g e d a n k e i s t d e r G r u n d z u g d e r P h i l o s o p h i e M a x S c h e l e r s. Er erlebt die Welt, wie der Russe, vom Ganzen her. Er würde es nicht überall suchen, wenn er es nicht schon in sich gefunden hätte. Stets kennzeichnet ihn eine Geisteshaltung, die ausgleicht und das Getrennte in einer höheren Einheit zusammenführt. „Schöpferische Dissoziation, nicht Assoziation von Teilstücken ist der Grundvorgang der Lebensentwicklung. Die Lebenseinheit ist ein Einfaches, das den Teilen vorhergeht und ihnen innewohnt, wenn auch mit verschiedener Intensität." So

kommt Scheler zu seinem Solidaritätsprinzip, das er dem vom Teil ausgehenden Summenprinzip entgegensetzt. Es tritt in vierfacher Fassung auf: ethisch, religionsphilosophisch, soziologisch und erkenntnistheoretisch.

a) In seiner Ethik lehrt Scheler die ursprüngliche Mitverantwortlichkeit jeder Person für das sittliche Heil des Ganzen, für den sittlichen Kosmos in seiner Gesamtheit. „Nicht die isolierte Person, sondern nur die mit Gott sich verknüpft wissende, sich mit dem Ganzen der Geisteswelt und der Menschheit solidarisch geeint fühlende Person ist die sittlich wertvolle ... Nur als unteilbares Ganzes, als eine moralisch kompakte Masse steigt die Welt zu Gott hinauf und fällt von ihm ab." Dieser Gedanke von der individuellen Unlokalisierbarkeit der Schuld ist ebenso russisch wie ungermanisch. Dostojewsky hat sich ausdrücklich zu ihm bekannt. Scheler selbst scheint das typisch Russische daran geahnt zu haben, denn er hebt in seinem Aufsatz über östliches und westliches Christentum als Besonderheit des Russen hervor, daß dieser sich „als geheimer Mitgenosse fremder Sünden fühle, der sich dem Sünder in wollüstiger Erniedrigungssucht zu Füßen wirft." — Für Scheler ist — wie für den Russen — die Bruderliebe das Hauptmittel der Heilsgewinnung und nicht, wie für Kant, „ein sinnlich-pathologischer Affekt, den man nicht zu den Triebfedern sittlichen Handelns rechnen könne". Im Gegensatz zu Troeltschs Soziallehren lehnt Scheler die Auffassung ab, nach der die Liebe zum Bruder als christliches Gebot weniger ursprünglich sei als das Gebot der Selbstheiligung. Erst recht bekämpft er die Versuche moderner Psychologen, die Nächstenliebe als Verfeinerung der Eigensucht zu deuten. „Sein des Menschen ist ebenso ursprünglich Fürsichsein als auch Miteinander-sein, Miteinander-erleben und Miteinander-wirken." Hier wird der Nächste als organischer Teil der eigenen Seele erlebt, nicht als alter ego, das der eine in den anderen hineinsieht mit der Folge, daß er ihn falsch sehen muß. Scheler sucht im Nächsten nicht das eigene Ich, sondern in beiden ein Drittes, an dem sie beide Anteil haben. Sein Personalismus stimmt mit den Ansichten Solowjews und Dostojewskys überein, mit dem Freiheitsbegriff Chomjakows und ganz besonders mit dem Begriff der Person, wie ihn Nesmelow, ein hervorragender russischer Denker und Theologe des 19. Jahrhunderts, in seinem Buch „Die Wissenschaft vom Menschen" entwickelt hat. Sie alle bekennen sich zum christlichen Dogma vom unendlichen Wert der Einzelseele, worunter nicht die bewußte Person der Erfahrung, sondern der geistige Personenkern zu verstehen ist, der Durchbruchspunkt des Gottesreichs, die empfindliche Stelle der Seele, an der sie durchlässig wird für die Einstrahlung einer transzendenten Welt. Darum ist die menschliche Gemeinschaft nicht bloß eine

gehobene tierische, von der sie sich nur graduell unterschiede, sondern sie ist der Schauplatz, auf dem sich ein Reich göttlich-geistigen Ursprungs darzustellen sucht, eine absolute Welt, die von der erfahrbaren dem Wesen nach geschieden ist und nicht aus ihr erklärt werden kann.

Schelers christlicher Solidarismus steht dem bindungslosen Individualismus ebenso fern wie dem gewaltsamen Sozialismus. In tiefer Sorge um die moderne Menschheit erkennt er, daß ihr nichts so fremd geworden, so unwiederbringlich verloren gegangen und so unbedingt nötig ist wie das Solidaritätsprinzip. Auch Dostojewsky sah, schon in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts, die Wolken am fernen Horizont. In den Dämonen zeichnet er den Menschentypus, der übrig bleibt, wenn der Brudergedanke erloschen ist, und in Raskolnikow den Reuigen, der zu ihm zurückfindet, nachdem er ihn verraten hatte.

Bei Scheler hat die aus dem Brudergedanken folgende Liebesidee den unbedingten Vorrang vor dem Rechtsgedanken, vor aller rational-abwägenden Gerechtigkeit. Auch das verbindet ihn mit den Russen und überhaupt mit den Slaven in gleichem Maße, wie es ihn von Germanen, Romanen, Semiten und Römern trennt. Kein Germane wird sich die Schuld eines anderen — eines „Fremden" — zurechnen lassen. Alles, was an sittlichen Kräften in ihm steckt, empört sich gegen diese Zumutung und drängt gebieterisch dahin, die eigene Person scharf gegen die Umwelt abzugrenzen und sie vor Gott und den Menschen reinzuwaschen. Die in sich eingeschlossene Monade muß das Ideal persönlicher Rechtfertigung — diesen Grundgedanken des Luthertums — über das Ideal der allgemeinen Mitverschuldung stellen. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn empfindet der Germane, wie einst der Hebräer, als grobe Verletzung seines Rechtsgefühls, und die Sozialisierung der Verantwortlichkeit, wie Scheler sie lehrt, als unerträglichen Einbruch in seinen intimsten Bezirk. Gerade hier wird offenbar, wie weit sich Scheler von der Seele des Volkes entfernt, dem er angehört, und wie sehr er sich dem Russen nähert, deren Rechtsgefühl so viel schwächer ist als ihre Brüderlichkeit, daß man bei ihnen — nach einem viel zitierten Wort — einem Heiligen häufiger begegnet als einem ehrlichen Menschen.

b) Die Fassung, die der Solidaritätsgedanke in der Religionsphilosophie Schelers erhalten hat, zeigt die innige Verwandtschaft zwischen ihm und Augustin, von dem er wahrscheinlich die erste Anregung dazu erhalten hat. Schon Augustin lehrte die unteilbare Akteinheit von Liebe zu Gott und Liebe zu den Menschen. Wer die Menschen haßt, täuscht sich, wenn er glaubt, Gott noch lieben zu können. Darum muß der Ketzer irren, weil er von der Heilgemeinschaft abgeht und auf irgend einem einsamen

Wege ohne Durchgang durch die Nächstenliebe zu Gott zu kommen sucht. Diese Auffassung ging bei Scheler in folgende Formulierungen ein: „Wechselliebe der Gott Erkennenden und einträchtig auf Gott Bezogenen untereinander ist Bedingung und Fundament alles möglichen Erkennens und Glaubens. Liebe zu Gott ist immer zugleich eine Mitliebe der Menschen, amare mundum in Deo... Darum ist der Weg zu Gott nicht der Weg der einsamen Seele, sondern das Miteinander im Gott-Erkennen, Gott-Glauben, Gott-Lieben aller Menschen." Man kann diese Zeilen nicht lesen, ohne sogleich an die russische Kirchengemeinschaft (Sobornost) erinnert zu werden. Auch der Russe bespricht sich nicht mit „seinem" Gott in stiller Kammer, sondern sucht den Gott aller und in Gemeinschaft mit allen. Er strebt nicht nur sein persönliches Heil an, sondern will — wie Mereschkowsky es aussprach — nur zusammen mit der Welt gerettet werden. Für die Ideologie der Sobornost gab der Kirchenlehrer Chomjakow die bekannte Formel von der Synthese der Einheit und der Freiheit in der Liebe. Sie bedeutet: Die freiwillige Hingabe an Gott hebt zugleich die Gegensätze zwischen den Menschen auf; sie arbeitet den göttlichen Seelenkern heraus, der allen Menschen gemeinsam ist, und läßt das nur Menschliche, das Trennende zurücktreten. Darum ist die Kirche nach Chomjakow der lebendige Organismus der Liebe und Wahrheit, die Vereinigung aller Gläubigen im Geiste Christi, und Religion ohne Kirchengemeinschaft kann es ebenso wenig geben, wie Gottesverehrung ohne Bruderliebe. Ganz im Sinne der Russen hält Scheler fest an der sozialen Natur der Religion. Wenn sie zur Privatsache wird, hört sie auf, Religion zu sein. Sie ist Angelegenheit der Menschengemeinschaft oder sie ist nicht! Mit anderen Worten: Der Brudergedanke ist nicht nur ein sittliches, sondern auch ein religiöses Postulat. Von hier aus muß Scheler in scharfen Widerspruch zum Luthertum geraten. Auch darin mit den Russen einig, die sehr oft dem Protestantismus, vor allem in seinen neueren Formen, die Wesensmerkmale der Religion absprechen. Scheler wirft Luther vor, daß er die lebendige Gemeinschaft im Glauben und Lieben und damit das Fundament der Kirche als Heilsanstalt geleugnet habe. Er macht Luther geradezu verantwortlich für den Zusammenbruch des Solidaritätsprinzips auf sittlichem und religiösem Gebiet. Wo die Einzelseele zu ihrem Gott betet, hört Gott auf, das Sinnbild der Ganzheit zu sein. Die Individualisierung des Verhältnisses zu Gott bringt die göttliche Einheit in Gefahr, sich in eine Vielheit von Göttern aufzulösen, und das Leben der Gemeinschaft verfällt den weltlichen Mächten. Im Protestantismus scheidet — immer nach Scheler — die Liebe aus den Faktoren des Heilsweges aus. Luther ordnet die Liebesidee dem Rechtsgedanken unter; der Glaube, der rechtfertigt, bedeutet ihm

mehr als der Liebesakt, und so ist die Nächstenliebe, in ihrem religiösen Kern freventlich angetastet, allmählich zur triebhaft-sinnlichen Sympathie herabgesunken, wodurch sich die Verweltlichung des Brudergedankens vollzog, an der er zugrunde ging.

Diese Betrachtungen leiten schon zur soziologischen Fassung des Solidaritätsprinzips über.

c) Scheler grenzt die menschliche Gemeinschaft nach zwei Seiten hin ab: gegen die tierische Herde, die sich nur triebhaft zusammenfindet, und gegen die Gesellschaft, die als disziplinierte Masse durch Zwang von außen zusammengehalten wird. Die Gemeinschaft ist ein Organismus, in dem die einzelnen unvertretbaren Glieder harmonisch einem Ganzen dienen. Die Gesellschaft dagegen ist eine Organisation, in der auswechselbare Teile sich gewaltsam zu einer Summe addieren lassen. Die Gemeinschaft wird vom Ganzen, die Gesellschaft vom Teil her erlebt und begründet. Scheler zeigt, wie sich in Europa seit dem 13. Jahrhundert die Gemeinschaft langsam in Gesellschaft verwandelte, in der sich argwöhnische Einzelne durch Verträge gegen eine feindliche Umwelt sichern. In ihr ist der Brudergedanke dem Konkurrenzprinzip gewichen, das Brudergefühl dem Drang nach fortschreitender Spaltung, der schließlich, um soziales Leben überhaupt noch zu ermöglichen, den härtesten Druck von außen nötig macht. So sind die Säkularisation, die sich seit der Reformation vollzieht, und die mit ihr fortschreitende Individualisierung des Lebens verschiedene Seiten ein und desselben Grundvorganges. In demselben Maße, als sich das Menschengeschlecht von Gott entfernte, mußte es auch mit dem Prinzip der Ganzheit brechen. Denn Gott ist dieses Prinzip der Ganzheit, der transzendente Angelpunkt des Solidaritätsgedankens, der die menschliche Gemeinschaft vom Absoluten her zusammenhält. Kurz: Gott ist ein soziologisches Postulat. „Die Idee irgend einer möglichen Menschengemeinschaft fordert die Idee des Reiches Gottes als Bedingung und gleichsam als Hintergrund und damit die Idee Gottes selbst.“ — Demnach lautet die religionsphilosophische Fassung der Solidaritätsidee: Ohne Menschengemeinschaft kein echtes Gotteserlebnis. Die soziologische lautet umgekehrt: Ohne Gotteserlebnis keine echte Menschengemeinschaft. Wenn wir die Schelerschen Lehren auf diese beiden Sätze zuspitzen, tritt die Verwandtschaft und Wechselwirkung von Gottesglauben und Brudergedanken besonders deutlich hervor. Wir haben hier mit allen seinen Folgerungen dasselbe religiös-soziale Doppelerlebnis vor uns, das für die Russen typisch ist.

d) In seiner Religionsphilosophie lehrt Scheler, daß die Nächstenliebe den rechten Glauben erst bedinge. Diesen Gedanken beschränkt er aber nicht auf die religiöse Erkenntnis, sondern er erhebt ihn zu einem allgemeinen Satz der Erkenntnistheorie: Die Liebe

ist die Quelle der Erkenntnis. Das gilt in doppeltem Sinn: 1. nicht dem einsamen Sucher, dem Ketzer des Erkennens, sondern nur dem brüderlich Gestimmten, der sich mit dem Ganzen der Welt verbunden weiß, offenbart sich die Wahrheit, und 2. nur demjenigen, der liebend vor die Dinge tritt, geben sie in einem Akt der Gegenliebe ihr Geheimnis preis. „Die Pflanzen wollen vom Menschen angeschaut und dadurch erlöst werden", meinte schon Augustin. Wie er, kehrt Scheler den Offenbarungscharakter der Erkenntnis hervor. Damit bricht er die Reihe ab, die einst mit Herbert von Cherbury begann. Herbert und Scheler sind ewige Gegentypen. Herbert ist der herrische Denker, der die Wahrheit ertrotzen will und die menschliche Vernunft zu jeder Erkenntnis für tauglich hält. Hier wird nicht gewartet, bis sich die Dinge offenbaren, sondern sie müssen sich in der Folter des menschlichen Verstandes befragen lassen. Scheler dagegen ist der ehrfürchtig Betrachtende. Bei ihm begleitet das Brudergefühl auch den Erkenntnisakt. Der Erkennende und das zu Erkennende stehen sich nicht gegenüber wie Subjekt und Objekt, wie Herr und Knecht, sondern beide tragen gleichberechtigt in gemeinsamem Liebesakt zur Geburt der Wahrheit bei. So sind Herrschen und Lieben nach Scheler die beiden Grundmotive der Weltanschauung. Der Herrische sieht — ohne sich dessen bewußt zu sein — die Welt so, daß sie sich beherrschen läßt, also berechenbar, teilbar. Divide et impera ist der ewige Wahlspruch der Machtbegierigen. Aus diesem Blick ohne Liebe geht das mechanistische, aus dem Blick ohne Herrschsucht das organische Weltbild hervor. Vor dem herrischen Auge zerfällt eine Welt in seelenlose Teile, während sie sich vor dem liebenden zu einem Ganzen harmonisch zusammenschließt. Nur der Liebende kann die Ganzheit umfassen. Ganzheit aber ist das Wesen der Wahrheit.

So reicht der Brudergedanke — das zentrale Erlebnis Schelers — bis in die feinsten Verzweigungen seiner Philosophie.

III.

Der religiöse Zug der slavischen und besonders der russischen Philosophie ist oft hervorgehoben worden. Das russische Denken kreist ständig um die Gottesfrage. Es ist immer bereit, in Theologie oder Antitheologie auszulaufen. Nie schweigt die Begierde nach dem Absoluten. Dasselbe trifft auf Scheler zu, namentlich auf das Schaffen der mittleren Periode (1910—1920), in der das religionsphilosophische Hauptwerk „Vom Ewigen im Menschen" entstand. Darin bezeichnet er die Religion als die Hauptangelegenheit des Menschen und die Hinlenkung des Geistes auf das Positiv-Technische als episodische Ablenkung von seiner wahren, seiner religiösen Bestimmung. Mit Entschiedenheit unterstreicht er den

Absolut-Charakter der Religion, die ihre Rechtfertigung in sich selbst trägt. Sie ist nicht nur ein Kulturwert neben anderen Werten. An sie darf kein irdischer Maßstab angelegt und sie kann nicht danach beurteilt werden, was sie für die Kultur leistet. „Gottes rechtmäßige Anerkennung darf nicht gerade auf dasjenige gestellt werden, was im Zentrum der Dinge nur stehen könnte, wenn Gott nicht existierte.“ Scheler duldet es nicht, daß sich die Religion — wie bei Cohen oder Gyaut — zur Sozialethik verflüchtigt. Er verteidigt den Christus Grünewalds, nicht den Uhdes. Denn: „Gibt es ein über alles zufällige Dasein der Weltdinge erhabenes Sein und höchstes Gut, gibt es ein ganzes Reich Gottes, so ist nichts klarer, als daß alle mögliche menschliche Kultur — nicht nur die wirkliche — zu einer Angelegenheit an der Peripherie des Daseins herabsinkt ... Auf Gottes Ewigkeit und Vollkommenheit bezogen erscheinen die Werke menschlicher Kultur als ein Abfluß haltloser, flüchtiger Gebilde ... Es ist unmöglich, Gott auch nur zu denken, ohne alle mögliche Menschenkultur so zu sehen.“ — Das Gotteserlebnis, daß diese Zeilen umschreiben, ist durchaus russisch. Der Mensch wird sich seiner grenzenlosen Verlorenheit inne und bescheidet sich demütig vor der Allmacht Gottes, vor der alles Menschenwerk in Nichtigkeit zerrinnt. Das ist die religiöse Grundstimmung der russischen Christen.

Wer sich derart vom Absoluten ergriffen fühlt, kann sich nicht vorstellen, daß es völlige Gleichgültigkeit in religiösen Dingen gibt. Darum hält es auch Scheler für ein Gesetz, daß jeder endliche Geist entweder an Gott oder an einen Götzen glaube. Auch der Atheist, meint er, vollzieht den Glaubensakt, wenn schon mit religiösen Surrogaten. Er ist kein Ungläubiger, sondern ein Gläubiger an Nichtigkeit, an scheinbare Güter. Auch er sucht das ens a se, aber er leistet Widerstand gegen das vorgefühlte Wissen um Gott, so daß es zur Frage nach Gott nicht mehr kommen kann. — Ich kann mich dieser Psychologie des religiösen Agnostizismus nicht anschließen. Sie trifft zweifellos auf den russischen Menschen zu, aber allgemeine Gültigkeit hat sie kaum. Der Russe freilich kommt nie vom Absoluten los. Er befindet sich immer in Auseinandersetzung mit Gott. Er ist entweder für ihn oder gegen ihn, nie ohne ihn. Auch die bolschewistischen Besboschniki der Gegenwart sind Empörer gegen Gott, die den Schöpfer um seiner Schöpfung willen verfluchen und ihn gerade dadurch anerkennen. Aber es gibt noch einen anderen Atheismus, den der Gleichgültigkeit, das stumpfe Hinleben ohne jedes Bedürfnis nach Gott oder auch nur nach Götzen. Hier wird die Religion nicht mehr ernst genommen und deshalb nicht einmal der Gegnerschaft gewürdigt. Hier ist das Pathos des Absoluten völlig erloschen und kann auch an keinem Götzen mehr verschwen-

det werden. Die Gottlosigkeit in dieser Form ist bei den Russen selten, aber in den Massen Westeuropas ist sie weit verbreitet. Das hat Scheler verkannt. Ich möchte den Irrtum, dem er hier erlag, geradezu als Russizismus bezeichnen.

Wenn wir die Meinung Schelers über das Christentum prüfen, werden wir, wie schon mehrfach, an Dostojewsky erinnert. Beide halten das Evangelium für eine harte Lehre. In seiner verdienstlichen Schrift „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen" bemüht sich Scheler um den Nachweis, daß die moderne Humanitätsmoral nicht — wie Nietzsche meinte — eine Folge, sondern eine Fälschung der christlichen Lehre ist. In dieser ist alles „ein seeliges Herablassen und Herablassenkönnen aus Überfluß an Kraft und Hoheit". Der Christ ist ein Typus vitaler Stärke. Die christliche Liebe ist ganz und gar keine Wehleidigkeit, sondern schließt die Verachtung des Todes ein. Auch die Urteile der Inquisition wurden im Namen der Liebe vollstreckt, Liebe selbst gegen den Gerichteten, dessen Seele durch schmerzhafte Vernichtung des Leibes gerettet werden sollte. In gleicher Weise sondert Dostojewsky die echte Lehre von den humanitären Verfälschungen ab, deren der Großinquisitor das Evangelium zum scheinbaren Wohl der Menschheit unterzieht. Der Mensch muß frei bleiben, sich zwischen gut und böse zu entscheiden, auch wenn durch die Wahl Tausende verderben und nur wenige den Heilsweg finden. Um dieser Freiheit willen hat Christus die Lehre verkündet, und keine falsch verstandene Menschenliebe darf diesen Akt der Wahl verhindern. Auch hier, wie bei Scheler, eine durchaus aristokratische Auffassung des Christentums.

IV.

Es gibt Rassen und Völker mit vorwiegend männlichen und solche mit vorwiegend weiblichen Eigenschaften. Männlich ist die Überordnung der Rechtsidee über die Liebesidee, des Verstandes über das Gefühl, des Handelns über das Schauen. Weiblich sind Hingabe, Ehrfurcht, Demut, Geduld. Männlich ist Kritik, Rationalismus. Weiblich ist Intuition, Empfänglichkeit für Eingebungen, Glaube. Männlich ist die Individuation, das Prinzip der Teilung, Mechanik. Weiblich ist das Leben in der Gattung, das Prinzip der Ganzheit, das Organische. Zu den männlichen Völkern gehören Römer, Semiten, Germanen, zu den weiblichen Inder, Griechen, Slaven. Scheler hat mit den Russen die weibliche Seelenhaltung gemein. In dem Aufsatz „Zum Sinn der Frauenbewegung" brandmarkt er „unser ganz und gar auf männlichen Werten und Idealen beruhendes Kultursystem" und setzt sich für eine neue Mitherrschaft weiblicher Wertungen ein (nicht notwendig weiblicher Personen!). Sie werde der zersplitternden Manneskultur der Neuzeit sammelnde

und erhaltende Kräfte beimischen. Damit knüpft er an katholische Traditionen an, denn „die katholische Kirche hat von jeher gegenüber dem Protestantismus das Recht des weiblichen Prinzips in allen menschlichen und göttlichen Dingen vertreten". Hier fühlt man sich an Solowjows Betrachtungen über die weibliche Grundgottheit, über das Göttlich-weibliche erinnert.

Scheler rehabilitiert die Adelstugend der Demut, das gnädige Herablassen der Hochgeborenen, und die Ehrfurcht, ohne die die Welt ihre Tiefendimension verliert. Auch in der Ethik Solowjows steht die Ehrfurcht an bevorzugter Stelle; sie gehört neben Mitleid und Schamgefühl zu den Grundkräften des sittlichen Menschen.

Scheler schätzt „die Kunst des Duldens höher ein als die Kraft des aktiven Widerstandes gegen des Leides Ursachen, die Kunst der Sammlung zur Person-Einheit, des Schweigens, der Selbstbesinnung, der Kontemplation und Meditation, durch die wir die Herrschaftssphäre unseres persönlichen Geistes in der Richtung auf die innere Welt unserer Lebensprozesse erweitern". Das ist ganz nach dem Herzen der Russen, die gegenüber den Germanen zweifellos die größere Fähigkeit besitzen, Leid zu ertragen, dafür die geringere, Leid zu verhindern und seiner Ursachen Herr zu werden.

Aus seiner kontemplativen Grundhaltung heraus, die ihn ebenso mit den Russen wie mit dem christlichen Mittelalter und mit der griechischen Antike verbindet, erkennt Scheler die Gefahren, die aus der Einseitigkeit des Arbeitsideals und aus der Überspannung des Pflichtgedankens folgen. Er löst die Arbeit wie jedes menschliche Handeln los von der Rücksicht auf den Erfolg und stellt den Aktwert über den Wirkungswert. Das Wesentliche an der Arbeit ist nicht ihr Ertrag oder sonstiger Nutzen, den sie bringt, sei es auch einem größeren Personenkreis, sondern ihr Heilswert, „ihr Verhältnis zum übersinnlichen Daseinsziel des Menschen". Arbeit wird bejaht als Mittel der Läuterung, als Schule der Demut und Zucht, als Möglichkeit des Opfers. Arbeit wird wertlos, wenn durch sie das geistige Organ für die Besinnung, für die „seelige ruhevolle Anschauung Gottes" verkümmert. Das alles sind durchaus russische Gedankengänge. Die sich hingebende Seele, die zur Ganzheit strebt, hat immer eine dunkle Ahnung davon, daß sich das Ganze nur schauen, nicht tun läßt. Denn „der Sinn erweitert, aber lähmt, die Tat belebt, aber beschränkt" (Goethe). Dabei ist die Enge des Blickes nicht nur Folge, sondern schon Voraussetzung energischen Handelns. Wer sehr weit sieht, sieht auch den Unwert der Tat, die Vergänglichkeit jeder Leistung, und schränkt darum das Handeln ein. Wer sich einseitig der Außenwelt zuwendet, den ziehen Einzeldinge an sich; er verliert den Abstand von ihnen und damit die Möglichkeit zur Freiheit. Er kann den Gedanken der —

alles umspannenden — Welt nicht mehr fassen, sondern nur noch den der Umwelt, die von der jeweiligen Seelenlage des Handelnden abhängig ist. Das empfanden die Weisen der Antike, das empfindet Scheler, und von ähnlichen Stimmungen ist das Russentum erfüllt. Wenn heute irgend ein Gedanke undeutsch ist, so ist es dieser. Der typische Deutsche in seiner Dynamik erlebt den Gegensatz zur Tat als Faulheit, Müßiggang, Schwäche, nicht aber als Sammlung, Besinnung, Wiedergewinn der inneren Souveränität (charakteristisch dafür ist Fichte, der die Arbeit zur einzigen Tugend, Trägheit zum einzigen Laster macht). Erst in allerneuester Zeit treten deutsche Denker wie Klages auf, die den Satz von der beglückenden Wirkung der Tat als unerträgliche Legende zurückweisen, ein Beweis, daß sich innerhalb des Germanentums eine tiefgreifende Wandlung zu vollziehen beginnt, die es den östlichen Völkern langsam näher bringt.

Stets neigt die russische wie jede weibliche Natur zu einer triebhaften Ethik und zu einer triebhaften Religion. Zuwider ist ihr die Mänermoral des kategorischen Imperativs, die von außen anbefohlene rationale Sittlichkeit. Liebesgebote weist sie ab als Widersprüche in sich selbst. Sie duldet nur den freiwilligen Liebesakt. Kant wird verworfen, weil er das sittliche Handeln um die Freude bringt. An die Stelle des Pflichtgedankens tritt die Opferidee und die Idee der Wiedergeburt und Erlösung des erblich-schuldigen Menschen.

Nicht die sittliche Tat, nicht die Herbeiführung eines äußeren Erfolges, sondern die Sinneswandlung ist das Entscheidende. Das sittliche Zentralereignis wird tief in das Menscheninnere verlegt. Mit dieser russischen Grundeinstellung zur Ethik vergleiche man nun einmal Schelers Aufsatz „Reue und Wiedergeburt", wo das Wohlgefühl, ja die Gnade, sich schuldig bekennen zu können, wo die erlösende, heilende, heilbringende Kraft der Reue als Gottesgeschenk, als donum lacrimarum ersehnt, erlebt und erlitten wird! Es ist das Russischste, was jemals in deutscher Sprache geschrieben worden ist. Es liest sich wie ein Kommentar zu Dostojewskys „Schuld und Sühne". Wo gibt es in der deutschen Philosophie oder Literatur noch einmal einen ähnlich starken Anklang an russische Schuld- und Reuesucht? Wie kommt dieses Stück Russentum in die deutsche Kultur, in der niemand schuldig sein will, sondern jeder um seine persönliche Rechtfertigung bangt? — Auch die Opferidee, wie Scheler und die Russen sie verstehen, die Idee des Opfers um seiner selbst willen, gibt es dort nicht. Sie ist in der vermännlichten Kultur Europas durch Gebote der Nützlichkeit ersetzt: Das Opfer hat keinen sittlichen Eigenwert, sondern leitet seine Rechtfertigung aus dem Nutzen her, den andere davon haben (einzelne oder die Gemein-

schaft). Hier sind Opfer sinnlos, wenn sie nutzlos sind. Auf dem Erfolg, nicht auf dem Akt des Opfers liegt der Akzent. — So empfindet der einseitig auf die Außenwelt gerichtete Menschentyp.

V.

Da Scheler mit den Russen die seelische Grundverfassung teilt, überrascht es nicht, daß sie auch in ihrem Urteil über die moderne Kultur Europas übereinstimmen. Er lehnt sie schroff ab, weil er in ihr, wie sie sich seit dem 13. Jahrhundert entwickelte, eine unheilvolle Abirrung des Menschengeschlechtes von seiner wahren Aufgabe sieht. Gewiß, diese Hypothese des Unterganges vertritt nicht Scheler allein. Sie kündigt sich schon in Marx an, als Kritik des kapitalistischen Systems, setzt sich in Nietzsche und Spengler fort und erweitert sich bei Klages und Th. Lessing zu einer allgemeinen Theorie der Decadence. Man kann diese Kritik der Modernität heute nicht mehr als typisch russisch bezeichnen, aber sie war es einmal; es gab eine Zeit, in der fast nur Russen Europa so sahen, wie es sich heute selbst zu sehen beginnt. Kirejewsky schrieb schon 1852 in seinem Aufsatz „Über den Charakter der Zivilisation Europas und ihr Verhältnis zu Rußland“ vom nahen Bankerott Europas.

Dieselbe Grundauffassung kehrt bei den übrigen Slavophilen wieder, auch bei Dostojewsky, der ihnen nahe stand, bei Anarchisten wie Bakunin, bei L. Tolstoi, heute bei Berdjajew, Florensky, Bulgakow u. a. Das krasseste Urteil der Verdammnis hat wohl der Philosoph W. Ern († 1917) über das moderne Europa gesprochen: er nennt es „zivilisierten Schund“. — Dieser Verfemung der Neuzeit entspricht die Hochschätzung des Mittelalters. Tschaadajew hielt es für den Gipfel der Menschengeschichte, Berdjajew ersehnt ein neues Mittelalter im Zeichen der sittlichen Wiedergeburt, die das „Zeitalter der Renaissance“ beschließen soll. Auch Scheler sieht auf die mittelalterliche Christlichkeit wie auf das verlorene Paradies zurück, das die abtrünnige Menschheit, geblendet vom Wahn der Autonomie, zu ihrem Verderben verließ. Besorgt verfolgt sein Blick den weiteren Lauf der europäischen Kultur, die nicht anders als mit kriegerischer Selbstzerfleischung enden kann, wenn sich kein gründlicher Sinneswandel vollzieht. Denn der Mensch, der die Natur beherrschen wollte, ist unfrei geworden, den Mechanismen verfallen, die er selber schuf, ein willenloses Rad in seiner eigenen Maschine. „Es gibt vielleicht keinen Punkt, über den die Einsichtigen und Gutgesinnten unserer Zeit einiger sind als darin, daß in der Entfaltung der modernen Zivilisation die Dinge des Menschen, die Maschine des Lebens Herr und Meister geworden sind, daß die Dinge immer klüger und kraftvoller, immer schöner und größer, der Mensch, der

sie schuf, aber immer kleiner und bedeutungsloser geworden ist.“ Das hat Scheler schon vor dem Kriege geschrieben (Umsturz der Werte, I, 233).

Heute dringt diese Auffassung in immer breitere Kreise, ein Beweis für die geistige Gärung Europas. Es mißtraut dem Weg, den es seit Jahrhunderten geht, und fragt sich ernstlich, ob er der rechte ist. Mit der pessimistischen Kulturphilosophie, wie auch Scheler sie vertritt, setzt eine Art intellektueller Reue ein, die von dem ungebrochenen Fortschrittshochmut der Positivisten durch eine tiefe Kluft geschieden ist. Wenn nicht alle Anzeichen trügen, so strebt Europa — und nach William James auch Nordamerika — einer neuen, mehr östlichen Seelenhaltung zu, in der der Mensch das All bewundernd betrachtet, anstatt eigenmächtig eine Ersatzwelt aufzurichten, die die göttliche Schöpfung schändet. Für diesen Fall — er wird erst der Fall entfernter Jahrzehnte sein — bietet sich Scheler als geistiger Führer an, und zwar beiden, Europäern wie Russen. Den Russen liefert er die logische Formulierung dessen, was sie schon oft, aber unklar und dunkel empfanden, die Europäer dagegen bereitet er gedanklich vor zum Eintritt in ein neues Lebensgefühl. So stützt er die Brücke zwischen Ost und West.

Tranoscius.

Von

Walter Stökl, Znaim.

Der čechische, slovakische und polnische Protestantismus feierte 1936 das dreihundertjährige Gedächtnis der „Cithara Sanctorum", des evangelischen Kantionals, das Georg Tranoscius 1536 als Pfarrer von Liptau St. Nikolaus (Liptovský Sväty Mikuláš) herausgegeben hat. Zur Jubelfeier am 28. und 29. September in Liptau St. Nikolaus kamen aber nicht nur in außerordentlich großer Zahl evangelische slovakische Bischöfe, Geistliche und Gemeindeglieder sowie stattliche Abordnungen des čechischen und polnischen Protestantismus zusammen — selbst der čechoslovakische Staatspräsident Dr. Eduard Benesch war erschienen —, sondern es kamen auch Vertreter des Weltprotestantismus, unter ihnen Bischof D. Heckel als Vertreter der Deutschen Evangelischen Kirche und Prof. D. Dr. Schumann als Vertreter des Zentralvorstandes des Gustav-Adolf-Vereins und der Universität Wittenberg-Halle: Das zeigt, daß die Bedeutung der „Cithara Sanctorum" und ihres Verfassers weit hinausgeht über den Rahmen der örtlichen Kirchengeschichte.

Man nennt Tranoscius gerne den „slavischen Luther". Und man wird tatsächlich sagen dürfen, daß er ein hervorragender Interpret Martin Luthers in slavischem Gewande war. Zu gleicher Zeit lebend wie Amos Comenius — sie wirkten eine Zeitlang in unmittelbarer Nähe, aber jede Spur davon fehlt, daß sich die beiden Männer gekannt oder beeinflußt hätten —, hat Tranoscius wohl nicht die gesamteuropäische Bedeutung erlangt wie der Bischof der Brüderemigration und große Pädagoge Comenius, hat aber doch durch sein Lebenswerk für das religiöse, kulturelle und nationale Leben der westslavischen Völker in den letzten drei Jahrhunderten eine außerordentliche Bedeutung gehabt; er verdient daher durchaus die Beachtung der deutschen Wissenschaft und Forschung, die sich der geistesgeschichtlichen Entwicklung im deutsch-slavischen östlichen Grenzraum zugewandt hat. Sein Leben und Werk beweist, daß die slavische Seele nicht nur eine enge Beziehung zu Byzanz einerseits, zu Rom andrerseits eingegangen ist, sondern daß es fruchtbare Lebensbeziehungen auch zwischen Wittenberg und der slavischen Welt gibt. Tranoscius' Leben und Werk läßt deutlich werden, wie tiefgehend der Einfluß Wittenbergs durch lange Zeit auf die westslavischen Völker war, damals als ein großer Teil der geistlichen Lehrer und Führer der Westslaven in Wittenberg oder an anderen deutschen Universitäten ihre Ausbildung empfing. Tranoscius wirkte in einer Zeit, von der selbst der čechische Historiker *Chaloupecky* sagen muß, daß damals die Slovakei ein slavisch-deutsches Land gewesen sei; zwischen Oder, Weichsel und Donau hatten sich damals slavisches und deutsches geistiges Leben im gleichen Schicksal der Reformation und Gegenreformation miteinander verflochten. Des Tranoscius' Lebenswerk aber veranschaulicht die Orientierung der osteuropäischen Kirchen- und Geistesgeschichte unter den Westslaven zur Zeit des 30jährigen Krieges und lange darüber hinaus.

Der vorliegende Versuch einer kurzen Darstellung von Leben und Werk Georg Tranoscius' ist nur ein Ausschnitt aus der noch nicht geschriebenen Ge-

schichte des slavischen Protestantismus. Tranoscius bedeutet sicher einen Höhepunkt dieser Geschichte, er ist der Lutheraner unter den Slaven. Der Schöpfer der gottesdienstlichen Literatur des westslavischen Luthertums, der gläubige Christ und Beter, der tiefgründige Theologe und begabte Dichter verdient auch von deutscher Seite alle Würdigung. Das Schrifttum über Georg Tranoscius ist auf slavischer Seite gerade durch neue Veröffentlichungen im Jubiläumsjahr 1936 wesentlich reicher geworden, in deutscher Sprache ist noch wenig vorhanden. Die 2. Auflage der „Religion in Geschichte und Gegenwart" enthält über Tranoscius nichts, auch über die 700 000 evangelischen Slovaken, ihre Kämpfe und Nöte, ihre führenden Männer und Helden keine Zeile.

Es eröffnet sich hier ein weites Arbeitsfeld für die deutsche Forschung. Es bleibt eine Aufgabe der — man möchte wünschen, nicht allzu fernen — Zukunft, einmal eine Geschichte des Protestantismus bei Tschechen, Polen, Slovaken, Slovenen, anhangsweise auch bei Russen, Ukrainern und Kroaten zu schreiben. Die slavischen Reformatoren und kirchlichen Führer, die slavischen evangelischen Bibelübersetzungen, die alten slavischen evangelischen Cantionale, deren es eine Fülle hochinteressanter Ausgaben gibt, die gottesdienstlichen Sitten, die dogmatischen Kämpfe, das Leiden der Kirche in der Verfolgung, die slavischen Exulantengemeinden, besonders die auf deutschem Boden, bedürfen einer besonderen Untersuchung und Erforschung. Nicht minder wichtig ist die Darstellung der Gegenwartslage, der Statistik und Problematik des slavischen Protestantismus in Südosteuropa. Vorarbeiten dafür sind vorhanden, z. B. die Veröffentlichungen von *Steffler* und *Völker* über die Tschechoslowakei[1] und Polen.[2] Aber es fehlt die Zusammenfassung und Betrachtung von einem einheitlichen Blickpunkt aus. Es dürfte dabei auch die Fragestellung nicht fehlen, wie die slavische Volksseele und der Protestantismus sich einen unter deutschem geistigen Einfluß. Es würde sich wohl nachweisen lassen, daß die durch den geistesgeschichtlichen Vorgang der Reformation hervorgerufenen evangelischen Bewegungen unter den Slaven fast immer unter starker deutscher Beeinflussung standen. Eine Ausnahme bildet hier nur der čechische Protestantismus, der in Johann Hus einen eigenen Begründer und im Brüdertum eine eigenartige Form christlichen Lebens hervorgebracht hat. Freilich wird diese Arbeit zeigen, wie gering die Abhängigkeit des Tranoscius von dieser ursprünglichen slavischen protestantischen Richtung ist, ja wie er in seinen dogmatischen und kirchlichen Auffassungen geradezu im Gegensatz steht zum Hussitismus und zur böhmisch-mährischen Brüderkirche. Darum hat wohl Amos Comenius eine religiöse Verwurzelung in der čechischen Reformation, so sehr er auch in seiner gesamteuropäischen Wirkung mit dem deutschen Geistesleben verbunden war; der Südslave Primus Truber aber und der Ostschlesier Georg Tranoscius wurzeln ganz in der deutschen Reformation und haben deutsches religiöses Geistesgut ihren slavischen Brüdern übermittelt.

I.

Georg Tranoscius wurde am 9. April 1591 in Teschen, der Hauptstadt des ostschlesischen Piastenherzogtums, geboren. Seinen Namen gebrauchen wir in der humanistischen lateinischen Form. So unterschrieb sich auch Tranoscius selbst. In seinen slavischen

[1] *R. Steffler:* Die neuen Nationalkirchen der Tschechoslowakei, Leipzig [1931].

[2] *K. Völker:* Kirchengeschichte Polens, Berlin-Leipzig 1930. Vgl. zum Ganzen auch das Sammelheft „Die Kirchen der Tschechoslowakei", in „Ekklesia", Leipzig-Klotz, V, 1937.

Schriften und in den slavischen Veröffentlichungen über ihn, lesen wir seinen Namen čechisch Jiři Třanovský, slovakisch Jur oder Juraj Tranovsky, polnisch Jerzy Trzanowski. Der Name deutet darauf hin, daß sein Träger aus dem Dorfe Trzanowitz bei Teschen stammt. Dort waren seine Vorfahren Bauern. Sein Vater erst hatte sich als Kupferschmied in Teschen niedergelassen. Als er ein Knabe war, lebte sein Urgroßvater noch, der 1520 geboren war und 107 Jahre alt wurde. Er war in Trzanowitz Ortsrichter und in seinem Alter eine bäuerliche Patriarchengestalt lutherischen Glaubens. Über sein Ende äußerte sich der Urenkel: „Nežiadam si, aby moj vek tak dlhý, ale aspon tak ľubezný bol, menovíte, aby som ho tak dokonal, ako moj ded."[3] Da dieser fromme Mann vor allem im heiligen Lied der Kirche lebte und eine große Zahl evangelischer Choräle noch im hohen Alter auswendig zu singen wußte, hat hier Tranoscius neben der offensichtlichen musikalischen Erbanlage noch starke, lebendige Jugendeindrücke von der Macht und Schönheit geistlichen Gesanges ins Leben mitbekommen.

Dem Volkstum nach ist also Tranoscius „Schlesier". Noch heute bekennt sich ein Teil der Bevölkerung im Teschner Ostschlesien weder zum polnischen noch zum čechischen Volkstum, sondern spricht zu Hause die slavische Mundart Ostschlesiens, lebt dabei aber ganz in der deutschen Kultur, spricht auch deutsch von Jugend auf, besucht, wenn möglich, deutsche Schulen und bekennt sich als „Ślązak" in besonders starker Heimatliebe zu Schlesien. Georg Tranoscius trug sich in die Wittenberger Matrik als „Teschiniensis Silesius" ein. Als Ostschlesier wird er nun von Polen, Čechen, Slovaken als ihr Volksgenosse in Anspruch genommen. Von den Polen auf Grund seiner ostschlesischen Herkunft und der heimatlichen Mundart, die er wohl als „M u t t e r sprache" zuerst als Kind im Elternhause gesprochen hat. Die Čechen aber sehen ihn als ihren Mann an, weil er seine slavischen Schriften in čechischer Sprache veröffentlichte, dem Čechisch der Kralitzer Bibelübersetzung, der sogenannten „Biblič-tina". Dazu war Tranoscius jahrelang Schullehrer und Rektor an čechischen Schulen und Prediger einer čechischen Gemeinde in Böhmen und Mähren. Auch war Čechisch damals die Amts-, Schul- und Kirchensprache im Teschner Schlesien. Die Slovaken schließlich nennen ihn mit Recht auch den Ihren, denn ihnen hat er sein Lebenswerk in der Cithara Sanctorum geschenkt und unter ihnen verbrachte er seine entscheidenden Lebensjahre, in slovakischer Erde ist er auch begraben. Doch auch wir Deutschen können den Schlesier Georg Tranoscius mit ähnlichem Recht — wenigstens der Kultur nach —

[3] *Jan Mocko:* Život Jana Tranovského, 1891, S. 6. „Nicht wünsche ich mir, daß mein Leben so lange, aber daß es wenigstens so gesegnet wäre, besonders aber, daß ich es so vollende wie mein Ahne."

als den Unseren ansehen. Einen beträchtlichen Teil seines Lebens hat er in deutschen Städten zugebracht, sein Freundschafts- und Verwandtschaftskreis war offensichtlich weitgehend deutsch, ja wir haben keinen Grund daran zu zweifeln, daß er sogar eine Zeitlang als deutscher Pfarrer wirkte. So sehr er natürlich, der damaligen Sitte gemäß, in der Gebildetensprache des Humanistenlatein dachte und schrieb, so sehr hat er doch andererseits auch die deutsche Sprache beherrscht und ist durch seinen Bildungsgang wie so viele Schlesier fast ein Deutscher geworden. Gerade darin, daß er slavischem und deutschem Wesen gleichermaßen angehört, ist er der echte „Schlesier" dieses Schlages aus dem Teschner Land. In ihm ist slavisches Volkstum, deutsche lutherische Theologie und humanistische Bildung zu einer charaktervollen Einheit zusammengewachsen.

Als Tranoscius Knabe war, wirkte in Teschen als evangelischer Stadtpfarrer Timotheus Levčan (aus Leutschau — Levoča in der Zips?). Hatte Tranoscius schon im Elternhaus den reformatorischen Choral kennengelernt, so hörte und übte er ihn jetzt gewiß als Sänger im Schülerchor der Teschner Pfarrkirche. Nach Ortsbrauch besuchte er erst die muttersprachliche Schule, dann die Lateinschule, beide mit der Kirche innig verbunden. Über seine Schul- und Kircheneindrücke in diesen Jugendjahren berichten uns die spärlichen Quellen freilich nichts. Seine Eltern müssen nicht unvermögende Leute gewesen sein. Den Zwölfjährigen schicken sie 1603 auf das Gymnasium in Guben, der Hauptstadt der Niederlausitz, damals zur Krone Böhmens gehörend. Aber schon 1605 finden wir ihn in Kolberg an der Ostsee, damals berühmt durch seinen Salzhandel und sein humanistisches Lyzeum, das nach den Plänen des Straßburger Humanisten Sturm eingerichtet war. Die polnischen Quellen stellen hier fest, daß Tranoscius in Kolberg Gelegenheit gehabt haben dürfte, seine polnische Muttersprache weiter zu pflegen. Aber er hatte gewiß auch in Kolberg deutsche Lehrer und deutsche Kameraden, Rektor des Kolberger Lyzeums war Valentin Scherping. Dort legte Tranoscius den Grund zu seiner ausgezeichneten klassischen Bildung. Seine lateinischen Gedichte beweisen, wie gut er die Humanistensprache beherrschte. Sein Lieblingsdichter war Horaz. Die Oden dieses römischen Dichters soll er auswendig gekonnt haben.[4] Bei der Abfassung seiner eigenen lateinischen Oden diente ihm Horaz als Vorbild.

Mit 16 Jahren bezieht er die Universität Wittenberg. Unter dem Rektor W o l f g a n g F r a n z wurde er am 13. April 1607 immatrikuliert. Hier verbrachte er volle fünf Jahre und reifte zu

[4] Siehe *Mocko*, a. a. O., S. 12.

einem sehr entschiedenen Verfechter lutherischen Erbes heran. Es ist die Zeit nach der Concordienformel, in der die Wittenberger Universität nach Überwindung des Philippismus und Kryptocalvinismus wieder Mittelpunkt der lutherischen Orthodoxie geworden war. Von seinen Lehrern dürfte wohl der schwäbische Lutheraner Bernhard Hutter auf Tranoscius den stärksten Eindruck gemacht haben. Bernhard Hutter verteidigte die Concordienformel als vom Heiligen Geist inspiriertes Bekenntnis gegen die feindlichen Angriffe. Sein wichtigstes Werk, das Compendium locorum theologicorum ex Scriptus Sacra et libro Concordiae collectum, war damals an die Stelle von Melanchtons Loci getreten. Es sind dieselben Jahre, in denen auch in dem Lande, wo Tranoscius später wirkte, nach allen kryptocalvinistischen Wirren die Concordienformel gesiegt hatte: die Silleiner Synode begann nach wiedergewonnener Religionsfreiheit durch den Wiener Frieden von 1606 das Werk kirchlicher Neuordnung in den damals nicht von den Türken besetzten ungarischen Komitaten, also im wesentlichen im Gebiete der heutigen Slovakei. Die fünf Jahre seines Wittenberger Aufenthaltes gaben Tranoscius gewiß auch reiche Gelegenheit, in die Welt des deutschen Chorals tiefer einzudringen. Die „Cithara Sanctorum“ und seine lateinischen Oden enthalten darum auch eine Fülle von Übersetzungen deutscher reformatorischer Choräle, darunter sämtliche Lieder Martin Luthers. Es würde wohl nicht schwer fallen, die Verbindungslinie von dem deutschen Liedgut der „Cithara Sanctorum“ zu dem lutherischen deutschen Choral zu ziehen, den Tranoscius während seiner Studienjahre wohl schon in Guben und Kolberg, dann aber vor allem in Wittenberg selbst in sich aufgenommen hat. Zwar war der kirchliche Gesang an Orten mit Lateinschulen, Lyzeen und Hochschulen in der damaligen Zeit auch in evangelischen Kirchen noch größtenteils lateinisch, doch lebte Tranoscius in seinen empfänglichsten Jugendjahren acht bis neun Jahre hindurch in völlig deutscher Umwelt und damit auch weitgehend im Bereich des deutschen evangelischen Kirchenliedes, das sich neben dem Gelehrtenlatein einen breiten Raum im Gottesdienst erobert hatte.

Nach den neuesten Forschungen kehrte Tranoscius von Wittenberg wohl nicht in seine Heimat zurück,[5] sondern begab sich unmittelbar von Wittenberg nach Prag. Über seine kurze Tätigkeit in Prag war man bisher schlecht unterrichtet. Erst in jüngster Zeit entdeckte der Kirchenhistoriker an der čechischen evangelischen Husfakultät in Prag, Dr. *F. Hrejsa* zwei lateinische Gedichte von Georg Tranoscius aus dieser Zeit in der kleinen Schrift, die Jan Doubecký aus Příbram unter folgendem Titel 1611 herausgab: „Chvalozpěv o zrození přežadostivého a nejsvětějšího dítka nově zrozeného Ježíši Krista, Emanuele a Spasitele celého lidského pokolení. O svatcích jeho narození slavený a předne-

[5] *Ferdinand Hrejsa:* Jiři Tranovský v Čechách. Tr. Sborník, S. 43 f.

sený v škole menšího města Pražského."[6] Das letzte dieser Gedichte trägt in čechischer Übersetzung die Unterschrift: „Jiří Třanovský, Těšínský Slezak, alumnus školy Maleho mesta Pražského." Der streng dogmatische Inhalt dieser lateinischen Christfestdichtung spricht ebenfalls für ihre Echtheit: Also war Tranoscius mit zwanzig Jahren junger Hilfslehrer an der Lateinschule zu St. Nikolaus auf der Prager Kleinseite. Das zweite Gedicht ist ein Beitrag von Georg Tranoscius zu einem Hochzeitsglückwunsch für Peter Cruciger, den aus Znaim stammenden damaligen Diakon an St. Nikolaus auf der Kleinseite, späteren Pfarrer zu Mies in Böhmen, zu seiner Vermählung mit Johanna, der Tochter des Kleinseitner Bürgers und Senators Georg Landtvogt.

Die in den Weihnachtsgesängen wie in dem Hochzeitsglückwunsch verewigten Mitarbeiter sind z. T. čechische Neuutraquisten, die damals zum Luthertum neigten und eine evangelische Richtung konservativen Gepräges im čechischen Protestantismus dieser Zeit darstellten. Ein anderer Teil aber von ihnen sind deutsche Lutheraner: Cruciger selbst war ein Deutscher; ferner Balthasar Pötichius aus Mies, der lutherische deutsche Pfarrer der Kirche zur Heiligen Dreifaltigkeit auf der Kleinseite und Mag. Johann Turca, Konrektor der deutschen lutherischen Schule an St. Salvator. Es sind anscheinend meist jüngere Leute, die sich als Anhänger eines entschiedenen Luthertums theologisch nahestanden. St. Nikolaus auf der Kleinseite gehört zu den konservativen und lutherfreundlichen Pfarren und Schulen. Es ist die Zeit nach dem Majestätsbrief. Auf deutscher wie čechischer Seite ist man fröhlich beim Wiederaufbau reformatorischen Kirchentums. Dabei spielt das Luthertum neben dem damals zum Calvinismus neigenden Brudertum keine geringe Rolle. An deutschen Kirchen wirkten Tobias Winter und der in dem Glückwunsch genannte Balthasar Pötichius auf der Kleinseite, Dr. Matthias Hoe von Hoenegg, David Lippach und Abraham Steinkopf in der Altstadt. Offensichtlich fand der junge Lutheraner Tranoscius bei seiner Ankunft aus Wittenberg in diesem Kreise gute Aufnahme.

Die neueren Forschungen haben aber auch ergeben, daß Tranoscius nur kurze Zeit in Prag war. Vom 8. März 1612 bis 8. März 1613 weilte er als Präzeptor des jungen Herrn Adam von Schwanberg in Wittingau. Wir haben Aufzeichnungen, nach denen dies Geschlecht zur Erhaltung lutherischen Kirchenwesens auf der Kleinseite in ebenso bedeutsamem Maße beitrug wie das bekannte Geschlecht der Grafen Schlick aus dem Egerlande für die Stadtpfarre St. Salvator.

Vom Prager Aufenthalt des Georg Tranoscius zeugt auch seine eigenhändige Namenseintragung in eine deutsche Postille von Ägydius Hunnius (gedruckt 1600 in Wittenberg): „Georgius Tranoscius Teschinio-Silesius huius Possesor. Ao 1612. Calend. Jun." Diese Postille ist heute im Besitze der evangelischen Gemeinde Polnisch-Teschen; sie enthält noch das Exlibris von Georg Tranoscius.[7] Über einem Kelch, aus dem sich Blumen emporranken, steht die Inschrift: „Calix Domini Salutaris" und darüber in der Mitte die Taube des Heiligen Geistes, rechts davon der hebräische Gottesnamen, links das Gotteslamm mit der Siegesfahne, also die heilige Dreieinigkeit. Im linken unteren Feld sehen wir den leidenden Hiob, rechts den armen Lazarus. Die Jahreszahl 1628 zeigt, daß das Exlibris schon aus der späteren Leidenszeit des bereits Verbannten stammt. Unter dem Exlibris befindet sich in der Postille ein čechisches Gedicht

---

[6] „Lobgesang von der Geburt des sehr ersehnten und allerhöchsten Kindes, des neugeborenen Jesus Christus, Immanuel und Heiland des ganzen menschlichen Geschlechts. Zum Feste seiner Geburt feierlich vorgetragen in der Schule der Prager Kleinseite."

[7] *Viktor Karger:* Ein unbekanntes Bildnis von Georg Tranoscius, des slavischen Luthers. Troppau, Museumanzeiger 1930, II, S. 250.

von Georg Tranoscius, endend mit den Worten: Komu zde Bůh podává, ten jest mu znám, komu nikoli, ten jest mu cizí.[8] Ägydius Hunnius war des Tranoscius' Lehrer in Wittenberg und ein Hauptvertreter strengen Luthertums in damaliger Zeit. Neben diesem und dem schon genannten Hutter haben wohl auch noch der Wittenberger Hofprediger Polykarp Leyser und dessen junger Freund Hoë von Hoënegg, der spätere Superintendent von Plauen, der kurze Zeit gleichzeitig mit Tranoscius in Prag wirkte, den jungen Wittenberger Kandidaten während seiner Wittenberger und Prager Jahre nachhaltig beeinflußt.

Von Prag geht Tranoscius in das östliche Mähren. Die čechischen Gemeinden der „mährischen Walachei"[9] waren schon damals lutherisch. Sie waren es bis 1918, als nach dem Umsturz reformierte und lutherische Čechen sich zur čechisch-brüderischen Kirche vereinigten. Aber sie sind während ihrer ganzen Geschichte in Verbindung mit den lutherischen Gemeinden des Teschner Schlesien und der Slovakei gestanden. Erst war Tranoscius Rektor der Schule in Holleschau; 1615 finden wir ihn schon als Schulrektor in Walachisch-Meseritsch, wohin ihn der evangelische Adelige Dietrich von Zierotin, der in Nord- und Ostmähren reich begütert war, geholt hatte. Ein weiteres Jahr danach berief ihn sein Patron auf die erledigte Pfarrstelle in Walachisch-Meseritsch. Hier gründet Tranoscius seinen Hausstand. Wir wissen leider nicht viel mehr als den Namen seiner Frau, sie hieß Anna Polan von Polansdorf. In dieser deutschen Schreibweise finden wir den Namen in allen Lebensbeschreibungen wiedergegeben. Ihr Vater soll Notar in Schemnitz in der Slovakei gewesen sein, dort ist auch Anna angeblich 1595 geboren. Später soll der Vater Pfarrer in Mähren geworden sein. Nach einer anderen Überlieferung stammt die Familie aus Troppau. Schemnitz wie Troppau waren damals deutsche Städte, die Namensform ist deutsch, Tranoscius' Erziehung war weitgehend deutsch, in Prag bildeten Deutsche seinen Umgang, was hindert uns anzunehmen, daß auch seine Frau eine Deutsche war? In seiner Ehe wurden Tranoscius zehn Kinder geboren, sechs Söhne und vier Töchter, von denen freilich mehrere in zartem Alter starben. Ein Sohn Samuel ist später Nachfolger des Vaters in Liptau St. Nikolaus geworden. In der „Cithara Sanctorum" befindet sich ein Lied, das ihm zugeschrieben wird. Ein Enkel Tranoscius' freilich wurde wieder römisch-katholisch, sogar Priester, wandte sich gegen seinen Vater und wurde als Abtrünniger von Tökölys Soldaten in der Orava hingerichtet.

Die Amtsweihe erhielt Tranoscius durch den Superintendenten Samuel Heinitz in Öls. In Mähren gab es damals kein lutherisches Kirchenregiment. Zu Öls wie auch zu Brieg stand Tranoscius auch später noch in freundschaftlicher Beziehung. Es fällt auf, daß er nicht wie so viele seiner Landsleute in Wittenberg selbst ordiniert wurde, vielleicht wollte er sich zunächst nur dem Lehrberuf zuwenden.

In Walachisch-Meseritsch widmete sich Tranoscius dem Wiederaufbau des 1540 von Johann von Pernstein gegründeten und 1575 von Bernhard von Zierotin erneuerten „Literarischen Vereins". Dieser diente eigentlich dem Kirchengesang. So hat Tranoscius seine Kenntnis des lutherischen Chorals weiter vertiefen können.

Nach der verlorenen Schlacht am Weißen Berge 1620 brausten die ver-

[8] „Wem Gott hier auferlegt, der ist Ihm bekannt, wem aber keineswegs, der ist Ihm fremd".

[9] Die „Walachen" sind ein rumänischer Hirtenstamm, der auf seinen Wanderungen in die Gegend zwischen der March und den Weißen Karpathen gekommen ist und dort vor Jahrhunderten slavisiert wurde. Die čechische Mundart der Walachen enthält noch heute eine Menge romanischer Worte.

heerenden Stürme des Dreißigjährigen Krieges auch über Mähren, kaiserliche Heerhaufen säubern das Land von Protestanten. 1621 muß Tranoscius das erstemal fliehen: Die durch die Bedrückung der kaiserlichen Besatzung zur Empörung getriebenen evangelischen Walachen hatten einen Aufstandsversuch gemacht. Als die „Kaiserlichen" wiederkehrten, flohen die Bewohner in die Berge, nach Neutitschein, ja bis nach Teschen, unter den letzteren auch Tranoscius. Nach einigen Wochen kann er in die zerstörte und geplünderte Stadt noch einmal zurückkehren. Doch die ständigen Besatzungen, Plünderungen und Wirren hören nun nicht mehr auf, 1623 muß er für einige Zeit ins Gefängnis. Bis zum Herbst 1625 kann sich Tranoscius unter wechselnden Schicksalen noch in Walachisch-Meseritsch halten. 1624 brach die Pest aus, die Hälfte seiner Gemeinde starb, er selbst verlor zwei seiner Kinder. Sie wurden begraben neben ihren Großeltern mütterlicherseits, die ebenfalls der Seuche zum Opfer fielen. So hat Tranoscius den Becher des Leidens bis zur Neige ausgekostet und ist darüber ein Sänger göttlicher Gnade geworden, wie Paul Gerhardt, sein Zeitgenosse. Im Herbst 1624 erschien das kaiserliche Mandat, daß alle nichtkatholischen Geistlichen innerhalb sechs Wochen das Land verlassen müßten. Seltsamerweise konnte Tranoscius aber noch ein ganzes Jahr in Walachisch-Meseritsch bleiben. Dann zieht er in die alte ostschlesische Heimat, jedoch auch dort war die Lage nach dem Abzug der Mansfeldschen Truppen bedrohlich. Da rief ihn die Familie derer von Sonnegk, ein in der Slovakei und in Ostschlesien reich begütertes, protestantisches Geschlecht, das auch in der Kärntner Reformationsgeschichte eine bedeutsame Rolle spielte und verwandt ist mit den Thurzos, den Schirmherren der Evangelischen in der Slovakei, nach Bielitz. Über den Bielitzer Aufenthalt des Tranoscius wissen wir nichts Näheres. Wahrscheinlich lebte er dort zwei Jahre, erst als Schloßprediger, dann als Stadtpfarrer. Nicht nur die deutschen, auch die slavischen Quellen berichten,[10] daß Tranoscius hier „deutscher Pfarrer" war und der Bielitzer Herrschaft wie Bürgerschaft deutsch gepredigt hat. Wie in Walachisch-Meseritsch, so war auch hier Tranoscius der letzte gesetzliche evangelische Pfarrer, ehe die Gegenreformation das geordnete evangelische Kirchenwesen vernichtete.

1627 muß Tranoscius mit seiner Herrschaft Bielitz verlassen. Er findet im nördlichen Ungarn, der heutigen Slovakei, gute Zuflucht. Hier erlebt er verhältnismäßig stille Jahre. Es ist die schöpferische Zeit seines Lebens geworden. Hat er bisher nur in den Anfängen seiner Meseritscher Zeit die Auslegung der Offenbarung St. Johannis und eine neue čechische Übersetzung der Augustana veröffentlicht, so schafft er jetzt sein literarisches Lebenswerk in den berühmten lateinischen Oden, in seiner Gebetssammlung „Philia adoramentorum" und in dem großen hymnologischen Werk, der „Cithara Sanctorum". — Eine Zeitlang weilte Tranoscius auf dem Sonnegkschen Schloß Budatin. Dann nehmen ihn die Schloßherren von Orava auf, die mit den Sonnegks und Thurzos verwandten protestantischen Vorkämpfer der Illésházy. Das Schloß in der Orava war sein „Pathmos", hier lebte er verborgen und geschützt vor den fortdauernden Kämpfen der wilden Kriegsjahre, hier konnte er wie Luther auf der Wartburg in Sammlung und Stille geistlich schaffen und an seiner frommen Gebet- und Liedersammlung arbeiten.

1631 beruft ihn schließlich die große und wichtige slovakische Gemeinde Liptau St. Nikolaus (Liptovský Sväty Mikuláš) im oberen Waagtal zu ihrem Pfarrer. Noch heute ist diese Gegend ein Zentrum evangelischen Slovakentums. Hier hatte Tranoscius es nicht weit bis nach Leutschau, wo sein Freund und

---

[10] *J. Mocko:* „Tranovský stal sa tým spôsobom farárom nemeckým, lebo bielska cirkev bola nemecká ako teraz tak i za časov Tranovského", Sbornik, S. 84.

Bielitzer Vorgänger Wenzel (Wenzelius) lebte und wo er den Buchdrucker Breuer für die Ausgabe seiner Werke gewann. Als 1636 sein Kantional erschien, war sein Lebenswerk vollendet, seine Lebenskraft erschöpft. Im Herbst erkrankte er schwer, nach acht Monaten Krankenlager verschied er am 29. Mai 1637. Kurz vor seinem Tode besuchte ihn sein Freund Lochmann. Auf die Frage nach seinem Ergehen antwortete er: „Ego ad utrumque sum paratus, sive Deus me vult vivere sive mori." Viermal während seiner Krankheit empfing er die heilige Speise zur Glaubensstärkung. Sein Begräbnis fand am Pfingstdienstag unter stärkster Beteiligung statt. Nach der Leichenpredigt von Pfarrer Melichar Smrtník gab sein Freund Pfarrer Lochmann aus Deutsch-Liptsch (Nem. Lupčina) ein kurzes Lebensbild des Heimgegangenen. Das ist die ursprünglichste und beste Quelle für den Lebensweg des großen reformatorischen Sängers im Osten. Begraben wurde Tranoscius in der heute katholischen Pfarrkirche in Liptau St. Nikolaus, doch ist die nähere Stelle unbekannt geblieben.

II.

Bekannt sind uns fünf Werke von Georg Tranoscius:

1. Eine čechische Auslegung der Offenbarung Johannis.
2. Eine neue čechische Ausgabe des Augsburgischen Bekenntnisses.
3. Eine Sammlung lateinischer Kirchenlieder, die sogenannten „Oden".
4. Eine čechische Gebetssammlung, die „Philia adoramentorum".
5. Ein čechisches Kantional, die „Cithara Sanctorum".

Eine eingehende Untersuchung des theologischen Inhaltes und der literarischen Form dieser Werke fehlt bisher. Den neuen evangelisch-theologischen Fakultäten in Prag, Pressburg und Warschau bietet sich hier ein reiches Arbeitsfeld.

1.

Das früheste, aber erst jüngst entdeckte Werk ist die Auslegung der Offenbarung. *Jan Wantula* in Ustroń veröffentlichte 1926 im „Poseł Ewangelicki" einen Artikel, den dann auch die slovakischen „Cirkevné Listy" übernahmen: „Neznamé dielo Tranovského". Die neu entdeckte exegetische Handschrift aus Tranoscius Feder bildet heute einen wertvollen Besitz der theologischen Fakultät Preßburg. Zum erstenmal hat Bischof *Dr. Osuský,* zugleich Professor an der genannten Fakultät, in seinem Beitrag zum Tranoscius Sborník (S. 100 f.) diesen Nachlaß behandelt. Die Handschrift ist unvollständig. Es sind eigentlich Predigtentwürfe über die Offenbarung. Erhalten ist die Auslegung von Kapitel 12—18. Die Überschrift der Vorrede lautet: „Prologus in Apocalipsis divi Johannis Apostoli, to jest: Wyklad na zjewení Swateho Jana Apoštola, sepsane a wydane od kneze Jiříka Tranovského, které sepsal prwniho roku po swem posweceni kdy urad

kazatelsky přijal. Anno 1615."[11] Die Arbeit stammt also aus der mährischen Zeit. Die Abfassungszeit ist nicht ganz klar: Tranoscius wurde erst 1617 ordiniert. Jedenfalls schreibt er dieses exegetische Jugendwerk als 24—26jähriger Geistlicher kurz vor dem Ausbruch des 30jährigen Krieges. Es ist erstaunlich, daß er sich in solch jungen Jahren mit dem schweren Stoff der Offenbarung beschäftigt. Eine starke Neigung zu eschatologischen Betrachtungen zieht sich aber auch durch die Gebete und Lieder. Die „letzten Dinge" waren damals ja durchaus zeitgemäß angesichts der bedrohlichen Lage des Protestantismus. In der Auslegung selbst bezieht sich Tranoscius nach lutherischer Überlieferung stark auf die Kirchenväter, auf die Tradition der kirchlichen Exegese und auch auf lutherische Exegeten der Offenbarung. Die Arbeit hat eine rein praktisch-erbauliche Abzweckung. Man kann vermuten, daß sie wirklich zu bibelstundenartigen Predigten vor der Gemeinde benutzt wurde. Nach der Weise der lutherischen polemischen Literatur jener Tage kämpft Tranoscius gegen Papsttum, Gottlose, Heiden, Türken und falsche Ausleger. Eingestreut sind Gebete. Die Sprache ist das Čechische des 17. Jahrhunderts mit polnischen Anklängen. Die Bilder der Offenbarung, die ihm hier nahetraten, tauchen in den Liedern wieder auf. Zur Auslegung von Off. 12 z. B. mag man vergleichen sein Lied „Cyrkew jest Panna mně milá", die Übersetzung von Luthers „Sie ist mir lieb, die werte Magd":[12] Wie Luther beschäftigt auch Tranoscius das Bild der Kirche, die, vom bösen Drachen verfolgt, aber von Gott bewahrt und beschützt wird. Diese Auslegung der Offenbarung scheint wie eine Zurüstung der Gemeinde Christi für die bald eintretende Zeit der Verfolgung.

2.

Über die Ausgabe der Augustana berichtet der Dogmatiker an der Preßburger Fakultät *Dr. J. Beblavy* im Tranovského Sborník (S. 115 ff.): Vom Anfang an war Tranoscius ein hartnäckiger Verteidiger strengen Luthertums. Nun gab es zwar schon eine čechische Ausgabe der Augustana aus dem Jahre 1576. Aber für Tranoscius war die Augustana „Gottes Wort an diese Zeit"; in ihr hatte Gott zum letztenmal zur Welt gesprochen, dann kommt das Ende! So hat ihn vielleicht auch seine eschatologische Grundstimmung dazu bewogen, nicht lange nach den Predigten über die Offenbarung auch die Augustana neu herauszugeben: Am Abend der Welt redet Gott noch einmal zur Christenheit. Selbst der

[11] „Auslegung zur Offenbarung des hlg. Apostel Johannes, geschrieben und herausgegeben vom Priester Georg Tranoscius. Er schrieb sie im ersten Jahre nach seiner Weihe, als er das Predigtamt übernahm."

[12] Cith. Nr. 474, Ausgabe Preßburg 1790.

Stunde, in der das Bekenntnis am 25. Juni 1530 verlesen wurde, ist besondere Bedeutung zuzuschreiben.[13] Der Titel dieser čechischen Augustana-Ausgabe lautet: „Konfessi augšpurská: bud'to Vyznání výry svaté evangelistské do řeči české věrně a upřimně přeložená. Nyní pak v nově vydaná, práci a nákladem K. Jiříka Třanovského, služebníka Páně i v Cirkve jeho v městě Meziříčí nad Bečvou i v městě Krásně".[14] Auf der letzten Seite steht: Vytištěné v Holomouci u Krištoffa Kutče Léta 1620.[15] In der Einleitung sagt er zur Begründung seines Vorgehens: „Oznámil sem veřejně, co mne k vydání konfessi teto přivedlo, totiž důstojnost jeji a potřeba cirkve."[16] Die Vorrede ist ein leidenschaftlicher Kampf gegen alle Feinde des Augsburgischen Bekenntnisses und ein Hohes Lied auf dies Palladium des Luthertums: Summa zdravých řečí aneb učení křestianského v Pysmech svatých Starého i Nového Zákona, zretedlně a nepohnutedlně založeného."[17] Also gründet sich das Bekenntnis auf die Heilige Schrift.

Die Arbeit widmet Tranoscius „suis Teschiniensibus", dem Bürgermeister und dem Rat der Stadt Teschen, wohl nicht nur, weil Teschen seine Heimatstadt war, sondern auch, weil es einen starken Mittelpunkt des Augsburgischen Bekenntnisses darstellte.

3.

Für das dritte Werk von Georg Tranoscius ist die beste Quelle der Beitrag von Pfarrer *Dr. R. E. Wagner*-Bielitz in der Festschrift zum hundertsten Geburtstag des Superintendenten D. Dr.

---

[13] Úvod k augsburg. vyznanir S. 9.—11. (Sbornik 123). „Ušetřování času, kteréhož ta confessi vydána jest, nemalé nám tajemství znáti dáva. Čtena a předložena jest, na paláci císarskem hlasite a srozumitelne v přítomnosti J. M. císarke Karla, toho jména pátého, kurfirštu, knížat a jiných všech stavů říše, vůkol sedících, právě v tu sobotu, předházejízí druhou nedělí pro Svaté Trojici, a to okolo času nešporného. Necht' jiní nepozorujíci tu ničehož, mimo jdou, ja se pozastaviti a to říci neostícham, že Bůh čtením konfessí té, vůbec všecky na tom obecném sněmu i jinde, k večeři své, opět volati ráčil: a to v sobotu, k večné neděli: abychom po dlouhotrvalém nošeni jha nálezků lídských, svatvečer měli, odpočinutí dušem naším nalezli a vezmouce na se rozkošné jho Kristovo, Království nebeské násilé opět trpíci, srdečnou věrou v Krista Ježíše, uchváceli kdež bude sobota po sobotě. Tak že výkladové, kteří se v nasledujíci nedělní den na to Evangelium o večeří veliké, Luk. 14, 16, činily, byly (mám za to) publicae intimationes aneb obecná vyhlášení toho dobrodiní, lidskému pokolení v nově prokázaného kteraz je Bůh opět k večeři zásluh Syna svého milého Krista Ježíše, povolali ráčil: a jak se ono k němu zachovalo a chová.

[14] „Augsburger Konfession, d. h. Bekenntnis des Hlg. evangel. Glaubens treu und aufrichtig in die tschechische Sprache übersetzt. Jetzt aber in neuer Ausgabe, durch Arbeit und im Verlag des Priesters Georg Tranoscius, Diener des Herrn und Seiner Kirche in der Stadt Meseritsch an der Betschwa und in der Stadt Krasno."

[15] Gedruckt in Olmütz bei Kristoff Kutsch. Im Jahre 1620.

[16] „Öffentlich habe ich kundgetan: Was mich zur Herausgabe der Konfession führte, war ihre Würde und das Bedürfnis der Kirche."

[17] „Die Summe gesunder Reden oder christlicher Lehren in den Schriften des Alten und Neuen Testamentes, sorgfältig und unübertrefflich niedergelegt."

Theodor Karl Haase (1934) unter dem Titel „Heimische Dichter, Bielitzer Poeten".[18] Eigentlich stellen die dort ausführlich besprochenen lateinischen Oden Tranoscius' ein lateinisches Kantional dar: waren sie doch durchaus auch zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt, da ja damals der evangelische Gottesdienst in den Städten vielfach noch teilweise lateinisch gehalten wurde und die Schülerchöre der Lateinschulen auch lateinisch zu singen pflegten. Unter den vorliegenden lateinischen Oden finden sich sogar Übersetzungen deutscher Lutherchoräle, z. B. die Ode VIII Ex Germanico B(eati) Lutheri „Vom Himmel kam der Engel Schar", Ode XV Ex Germanico B. Lutheri „Gelobet seystu Jesu Christ", Ode XXXI Ex illo B. Lutheri germanico „Jesus Christus unser Heiland".

Der Titel der Schrift lautet: Odarum Sacrarum sive Hymnorum, Georgii Tranosci Teschinensis; Variis carminum generibus iisque rhythmicis concinuatorum, libri tres. Accessit ejusdem Dissertatio, brevis et perspicua; de Christiano gentilismo, in carminibus et aliis quibuscumque exercitationibus Christianis dilligenter vitando: Bregae, Typis Gründerianis 1629. Die Schrift ist also auf der Burg Orava beendet worden, während der stillen Zeit zwischen dem Bielitzer und dem Liptauischen Pfarramt. Der erste Teil enthält drei Bücher lateinischer Lieder, der zweite Teil aber eine gelehrte Abhandlung über die Liederdichtkunst. Diese soll letztlich ganz und gar der Ehre Gottes dienen. Eine weitere gelehrte Arbeit ist noch im Anhang beigefügt: „Genera carminum in libris odarum usurpata", eine Reim- und Verslehre, die den zünftigen, an Horaz geschulten lateinischen Lyriker verrät. Zwischen den beiden Prosastücken des Anhanges befindet sich die „vita" des Tranoscius in einer Ode über sein eigenes Leben „Coronis ad posteritatem". Den Abschluß des Ganzen bilden 42 Seiten Noten. 20 neue Melodien stammen von Tranoscius selbst.[19]

Das erste Buch der Oden enthält 46 lutherische Lieder für die Festtage im Kirchenjahr „de festivitatibus solemnioribus" von Advent bis Dreifaltigkeit, dazu „Von den Engeln" und „Von den Aposteln und Märtyrern". Das zweite Buch ist eine Art christlicher Glaubenslehre in Liedern nach dem Beispiel der deutschen Katechismuslieder Martin Luthers. Die 35 Oden des II. Buches umfassen die 10 Gebote, das Apostolische Glaubensbekenntnis, das Vaterunser, die hlg. Taufe, das hlg. Abendmahl, dazu Morgen- und Abendlieder sowie Lieder über Rechtfertigung und Sündenvergebung. Das dritte Odenbuch enthält Lieder für die häusliche Erbauung, von Leid und Trost, von der Erden Vergänglichkeit und des Himmels Herrlichkeit, 68 verschiedene Dichtungen. Die „Lebens-

---

[18] Pfarrer Dr. *R. E. Wagner* veröffentlicht außerdem in polnischer Sprache „Nieznany druk ewangelicki Śląski" in „Reformacja w Polsce", Warschau 1922.

[19] Neuerdings ist auch ein Aufsatz erschienen über die musikalischen Grundlagen des Tranoscius, den ich nicht mehr einsehen konnte: „Hudba a dile Třanovského", in der Zeitschrift „Bratislava", ročn. X, č. 4.

ode" druckt *R. E. Wagner* vollständig ab, gibt eine deutsche Nachdichtung derselben und fügt noch eine polnische Übertragung aus dem „Kalendarz Ewangelicki na rok 1931" hinzu. Gewidmet hat Tranoscius diese Ode seinen Söhnen Samuel, David und Timotheus. Er beschreibt das Sterben der drei ersten Kinder, erzählt von der Geburt der drei Söhne, denen er den Gesang widmet und deutet ihre Namen. Samuel soll dem Herrn geweiht sein zum Dienst an der Kirche, von David hofft er, er werde ein Psalmsänger werden, und Timotheus ein Kenner der Hlg. Schrift. Er schließt mit dem Wunsch, sieben mal sieben Jahre zu erleben, dann hätte er davon 25 Jahre dem Herrn gedient und könnte getrost heimfahren.[20]

Interessant für die Lebensbeziehungen unseres geistlichen Liederdichters sind die Widmungen, die diese Schrift in ihren einzelnen Teilen enthält. Das Ganze ist gewidmet seinen drei Gönnern, dem Herzog Carl Friedrich von Münsterberg, Öls und Glatz, dem Grafen Kaspar Illésházy, Župan von Trentschin, Liptau und Orava und schließlich seinem Bielitzer Patron Baron Johann von Sonnegk, Freiherr von Jessenitz, Budatin und Bielitz. Der zweite Teil der Oden ist im besonderen gewidmet den „hochgeehrten weisen Ratsherren" von Brieg, Öls und Leutschau. Mit diesen drei deutschen Städten in Schlesien und in der Zips weiß sich Tranoscius dankbar verbunden. Den dritten Teil der Schrift schließlich widmet er seinem Ordinator Superintendent Samuel Heinnitz zu Öls, weiter dem Pfarrer Georg Fabricius von Falkenberg in Schlesien, der später Hauptpastor in Brieg und Senior dieses Fürstentums war. Er steht Tranoscius nahe, weil er lange Jahre Inspektor des Kirchen- und Schulwesens in Teschen gewesen ist. Der dritte seiner geistlichen Freunde, deren er hier gedenkt, ist der aus Karwin gebürtige Johannes Hoffmann, Pfarrer in Pleß in Oberschlesien, sein Amtsnachbar aus der Bielitzer Zeit. Von ihm rühmt Tranoscius, daß er auch čechisch und polnisch verstand. Auch aus dieser Schrift des slavischen Lutheraners geht deutlich hervor, daß seine persönlichen und geistlichen Verbindungen im Kreise seiner ostdeutschen lutherischen Nachbarn wurzelten. Ebenso sind die Männer, die er in seiner Abhandlung über den Wert christlicher Liederdichtung im Anhang zu den lateinischen Oden als Gewährsleute nennt, durchweg deutsche lutherische Theologen, unter ihnen bekannte Namen wie Hunnius, Osiander u. a. Erst den letzten literar-kritischen Anhang widmet er seinem slavischen Freunde, dem Senior des Oravaer Seniorates, Nikolaus Baticus, Pfarrer in Veličná. In den Oden wird noch genannt ein Johann Rosacius, Pfarrer in Prag an St. Nikolaus auf der Kleinseite, wo Tranoscius als Lehrer gewirkt hatte. Von ihm will Tranoscius die Anregung zur lateinischen Kirchenliederdichtung erhalten haben. Die Schrift schmückt ein Holzschnitt des Exlibris an Tranoscius. Nach der Meinung von *Karger*[21] stammt dieses künstlerisch eindrucksvolle Werkchen von dem Magdeburger Holzschneider Wilhelm Pfühl. Es ist wohl schon während seiner Wittenberger Zeit in den Besitz von Tranoscius gekommen.

Die Odendichtung machte Tranoscius bekannt und brachte ihm Anerkennung in der humanistisch gebildeten Welt. Sein Landsmann Johann Marklowsky, ein Teschener, Pfarrer in Oderberg, später in Brieg, half ihm augenscheinlich das Werk zum Druck zu bringen.

4.

In eine andere Welt treten wir mit dem vierten Werk von Tranoscius, seiner Gebetssammlung. In ihr schuf er ein gottesdienstliches liturgisches Gebetbuch für die evangelischen Gemein-

---

[20] In Wirklichkeit erreichte er nur das Alter von 46 Jahren.
[21] Siehe Anmerkung 7.

den der Slovakei, wohl auch für die zahlreichen Exulanten aus den Ländern der böhmischen Krone, die sich damals hier im Osten niederließen. Eine eigene Gottesdienstagende besaßen die Evangelischen in der Slovakei noch nicht.

Als nach der Schlacht am Weißen Berge in Böhmen, Mähren und Schlesien keine reformatorischen Bücher mehr gedruckt werden konnten, entstand in der Slovakei ein verstärktes Bedürfnis nach einem eigenen geistlichen, erbaulichen Schrifttum. Die seit der Silleiner Synode (1610) neu geordnete und wieder aufblühende evangelische Kirche in den slovakischen Komitaten Ungarns erforderte nun auch neue Einheit in den gottesdienstlichen Ordnungen und im kirchlichen Gesang. Bis dahin gebrauchte man Gesangbücher aus utraquistischen und brüderischen Kreisen, auch lutherisch-slavische Kantionale aus Mähren.[22] Die Gebete für den Gottesdienst aber wurden vielfach handschriftlich überliefert und weitergegeben. Nur im sogenannten Pribíšer Katechismus findet sich ein Anhang von Gebeten. Diesem Mangel half nun Tranoscius ab durch seine beiden großen agendarischen Werke, von denen freilich die Gebetssammlung nicht dieselbe Bedeutung erreichte wie die Cithara Sanctorum.

Wir kennen folgende Ausgaben dieser Gebetssammlung:

a) Die erste Ausgabe erschien 1635, nach anderen aber schon 1631 in Leutschau unter dem Titel:[23] „Phiala Odoramentorum Modlitby Křestianské, kteréž Ráno y Wečer, při Službách Božijch y doma; Na Wýročnj Památky y gindy; We wselikých potřebách Duchownjch i Telesných; Gakož od služebnikůw Cýrkwe tak y od Lidu Obecného s hogným prospěchem, užjwati se mohau. Zepsané a wydané od Kněže Gířjka Třanowského, Služebnjka Krystowa. Wytištěny u Wawrince Brewera."

b) Eine weitere Ausgabe erschien in Leutschau ein halbes Jahrhundert später in derselben Druckerei 1685.

c) Die Ausgabe der Cithara Sanctorum von 1736 bringt im Anhang den vollständigen Abdruck der Gebetssammlung. Es ist die einzige Ausgabe des Kantionals, die auch die Gebetssammlung enthält.

d) 1893 wurden die Gebete neu gedruckt bei Salva in Rosenberg. Zu dieser Ausgabe hat der slovakische Tranosciusforscher *Johann Mocko* die Vorrede geschrieben.

e) Diese letzte Ausgabe erlebte noch eine zweite Auflage im Jahre 1897.

f) Schließlich gibt es eine polnische Übersetzung: „Phiala odoramentorum Czasa pełna wonności. Modlitwy Chrześciańskie." Nowe polskie wydanie w Cieszynie. Drukiem A. Barona w Cieszynie 1898.

Der ersten Ausgabe ist noch ein Anhang beigegeben: „De dignitate precum" von Jakob Splnenius, dem Rosenberger Pfarrer und Liptauer Senior. Weiter

---

[22] Im Besitze der Evangelischen Gemeinde A. B. Preßburg befinden sich zwei brüderische Kantionale: Ein Großoktav Kantional aus dem Jahre 1561 Tisně duchownj Ewangelistské und eine Ausgabe des Psalters Zialtár Swatého Dawida mit einem Anhang anderer brüderischer Lieder aus dem Jahre 1572. Es sind dies hochinteressante und wertvolle Stücke reformatorischen Kirchengesanges noch vor der Cithara Sanctorum.

[23] Diese Ausgabe befindet sich in Prag im Národné Muzeum, sál starých tisků sign. 37 D 18.

„Znamenj užitku křijže“ und „In Symbolum Tranoscianum“ von Daniel Sydonius, Diakonus in Liptau Sankt Nikolaus. Die Schrift schließt mit Epigrammen von Johann, Michael und Franz Okolicsányi, Johann Lochmann, Wenzel Čičmanský, Andreas Fabiani, Johann Marklowsky, Johann Machillis, Michael Stankovius, Matthias Gazur, Andreas Mathesius, Adolf Lutzmann, Nikolaus Clementis. Es sind Freunde und Mitarbeiter von Georg Tranoscius aus dem Teschner Lande wie aus der Slovakei, einige offensichtlich deutsche Namen darunter.

Die Gebete der Phiala Odoramentorum finden wir heute in den agendarischen Gebetssammlungen der slovakischen Kirche größtenteils wieder: Sowohl im „Schatz christlicher Gebete“ von Paul Jakobei aus dem Jahre 1723 wie in der Krmanschen Agende (Agenda Ecclesiastica slavonica) aus dem Jahre 1734.

Gewidmet sind die Gebete des Tranoscius der Gräfin Anna Sonnegk, geb. Thurzo und der Magdalena Raffay. Letzterer zuliebe fügt Tranoscius noch die Übersetzung der sieben Bußpsalmen von Philipp Kegelius hinzu.

Als Grundlage für seine Arbeit dienen Tranoscius die Gebete der Braunschweiger und Lüneburger Kirchenordnungen. Die Gebete sind in zwölf Abteilungen geteilt: Morgengebete, Abendgebete, Gebete für den „Kirchendienst“, Kollektengebete für kirchliche Feste, Buß- und Beichtgebete, Sakramentsgebete, Gebete für das tägliche Leben, Ehegebete, Kranken- und Sterbegebete, weitere Kollektengebete, die sieben Bußpsalmen und Reisegebete. In der Vorrede gibt Tranoscius eine Anweisung für das Gebetsleben des Christen. Den Gebeten merkt man an, daß sie in Kampfzeiten der Kirche entstanden sind. Sie wissen um die Bedrohung alles christlichen Lebens durch finstere Mächte. Es gibt Gebete „gegen die Anfechtung des Teufels“, „gegen die schlechten, bösen und unruhigen Leute“. Auch hier zeigt sich wieder der eschatologische Grundzug des Tranoscius. Häufig finden wir die Bitte um das Hereinbrechen der letzten Wandlung, um die Wiederkunft des Herrn, der diesem allen ein Ende machen wird.

Der Form nach sind es weniger Gebete für den einzelnen, als ausgesprochen kultische Gottesdienstgebete, wenn ihnen auch die streng liturgische Form vielfach fehlt. Manche sind lehrhaft, manche überladen von starkem Gefühlsausdruck. Sehr stark klingen in ihnen biblische Bilder, biblische Namen an. Sie sind völlig schriftgemäß und schriftbezogen.[24]

---

[24] Als Beispiel sei hier das Gebet für den Sonntag nach Neujahr wiedergegeben, auf den das Evangelium von der Flucht nach Ägypten fällt (Modlitby Str. 219—220, č. 8): „Pane Bože, spravedlivý Soudce všech věcí! Pohled, jak církev tvá s Dět'átkem narozeným přečasto se pokrývati, utíkati a mnohe těžkostí ode zlého světa snášeti musí. Dej, prosíme, i nám slyšeti tu anjelskou dobrou novinu, že zemřeli ti, kteříž ukrutným srdcem hledají bezživotí ctitelů Dět'átka toho. Mezitím pak spravuj a posilňuj nás, abychom po všecken čas putování našeho v štěstí i v neštěstí na to milé Dítě nezapominali, ale je v srdcích vždycky a všudy nosili a od víry a pravdy jeho až do smrti se neodvracovali; tak abychom po nynějších pravě egyptských nevolech a bídách do země zaslíbené věčného života dostati se mohli. Pro a skrze zásluhy svatého narození téhož Syna tvého, Ježiše Krista Páne našeho. Amen.“

Bei den Kollekten ist der strenge Aufbau, wie wir ihn in den Kollekten des römischen Missale finden, verlassen; aber auch deutsche Gebetssammlungen, etwa die Kollekten von Veit Stoß oder Johann Mathesius sind bereits breiter und länger, Anfang und Schluß ist nicht mehr stets gleich gebaut, so daß man wohl annehmen kann, daß sich Tranoscius an seine deutschen Vorbilder gehalten hat. Die Frage bleibt zu untersuchen, wie weit die Gebete des Tranoscius Originalarbeiten des Verfassers, Übersetzungen aus deutschen Quellen, oder etwa auch aus dem Pribišover Katechismus übernommen sind.[25]

5.

Alle diese Arbeiten übertrifft freilich weit das letzte Werk des Tranoscius, sein eigentliches Lebenswerk: Das Kantional, die „Cithara Sanctorum". Während seine anderen Schriften mehr geschichtliches Interesse haben, hat die „Cithara" noch lebendige Gegenwartsbedeutung. Sie ist es, die 1936 jubiliert hat. In 300 Jahren hat sie in mehr als 150 Ausgaben eine Lebensmacht entfaltet wie kaum je ein Buch dieser Art. Ja, man wird kaum ein Gesangbuch finden, das zwar immer wieder bereichert, aber doch in seinen Grundzügen gleichbleibend durch die Jahrhunderte im lebendigen Gebrauch geblieben ist bis zum heutigen Tag, obwohl es völlig den Charakter des 17. Jahrhunderts an sich trägt. Um das Außerordentliche dieses Vorganges deutlich zu sehen, müßte man sich vorstellen, wir deutschen Lutheraner sängen heute noch aus dem Bapstschen oder Klugschen Gesangbuch der Zeit Luthers. Wir haben hier den seltenen Fall, daß ein Gesangbuch unter besonders glücklichen Umständen, aber gewiß auch durch seine außerordentliche innere Kraft und sein tiefes Eindringen in die empfängliche slavische Seele bis zur Gegenwart überdauert. Freilich, auch in den slovakischen evangelischen Gemeinden ist es zu einem Drittel verdrängt durch ein modernes Aufklärungsgesangbuch aus dem 19. Jahrhundert.[26] Es ist aber bezeichnend, daß sich im Auslandsslovakentum fast überall die „Cithara" des Tranoscius erhalten hat. Man wird wohl sagen dürfen, daß das alte Kantional zur völkischen Erhaltung dieser Gemeinden wesentlich beigetragen hat.[27] Es ist einzigartiges Zeugnis eines liturgischen und hymnologischen Werkes, das aus einem innigen Bund zwischen deutschem Luthertum und slavischer Volksseele hervor-

[25] Im Tranovského Sborník werden die Gebete behandelt vom Preßburger slovakischen Pfarrer Dr. *Ladislaus Jurkovič*, S. 157 f. Auf diese literarkritischen Fragen ist aber dort nicht eingegangen.

[26] Zpěvník. Erste Ausgabe 1842.

[27] Die Auslandsslovaken in Ungarn, Südslavien, Amerika sind zur Mehrheit evangelisch.

gegangen ist und mit seinen mehr als 1000 Liedern auf eine reiche Geschichte zurückblickt.

Die Geschichte der Cithara-Ausgaben ist noch nicht genügend erhellt. Den gegenwärtigen Stand der Forschung zeichnet Dr. *Jan Čaplovič* im Tr. Sborník S. 178 ff. Er weist auf überlieferte Irrtümer hin, u. a. solche, die auch *Jan Mocko* in seiner Schrift über das Kantional wiedergibt. Zuerst hat ein čechischer katholischer Literaturhistoriker auf diese verschiedenen Unstimmigkeiten in der bisherigen Cithara-Forschung aufmerksam gemacht.[28]

Die Vorrede zur ersten Ausgabe und die beigefügten lateinischen Begrüßungsgedichte sind Ende 1635 geschrieben. Da muß das Werk von 700 Seiten Umfang schon vorgelegen haben. Aber ausgegeben wurde es erst 1636. Auf der vorletzten Seite finden wir die Bemerkung: „Wytisstien w Levoči v Wawřince Brewera ANNO M.DC.XXXVI." Das Kantional ist also auch in der deutschen Zipser Stadt Leutschau, im „Nürnberg des Ostens" von dem deutschen Buchhändler Lorenz Breuer herausgegeben worden, wie die Gebetssammlung des Tranoscius ein Jahr zuvor. Wir werden sehen, daß es überhaupt größtenteils deutsche Buchdrucker und Buchhändler waren, die sich die Verbreitung der Cithara angelegen sein ließen. Diese erste Ausgabe enthielt schon 414 Lieder, dazu noch die Noten zu den Melodien.

Die zweite Ausgabe besorgte wieder Lorenz Breuer schon im Jahre 1638—39. Die lateinischen Begrüßungsgedichte und die Anweisung für die Kantoren zum Gebrauch des Kantionals, die die erste Ausgabe besonders wertvoll machen, sind weggelassen. Ein Exemplar dieser Ausgabe befindet sich in der Ungarischen Bibliothek der Universität Halle-Wittenberg. Es gehörte dem Georg Michaelides, anscheinend einem Wittenberger Theologiestudenten.

Die dritte Ausgabe ist verlegt bei Dorothea Vokál in der Druckerei der böhmisch-mährischen Exulanten in Trenschin 1647. Herausgeber ist „Jan Malatides, kňaž Zabrehen ex. Chr.". Das ist wohl der „Exulant páne na kaplanygi Cyrkwe Trenčianské se zdržugcý", der im selben Jahr in derselben Exulantendruckerei eine Leichenpredigt herausgab nach Elisabeth Tištínská, der Frau eines Georg Mitschmann.[29] In dem Exulantenkreis erschien noch eine weitere Ausgabe der Cithara „w Trenčjně w Impressy Nykodéma Czjžka léta 1659".

Weitere Ausgaben folgen noch siebenmal bei Breuer in Leutschau: 1653, 1674, 1680, 1684, 1693, 1696, 1711; insgesamt erschienen dort neun Ausgaben in 75 Jahren! Das Liedgut wird immer reicher. 47 neue Lieder kamen dazu aus der schon vor Tranoscius bestehenden Liedersammlung im Anhang des Pribišer Katechismus. Die 11. Auflage im Jahre 1711 enthält schon 667 Lieder. Den Liederschatz vermehrte vor allem Daniel Horčička, mit seinem Humanistennamen Sinapius genannt, der Ende des 17. Jahrhunderts Pfarrer der slovakischen Geminde in Leutschau war. Unter seiner Mitwirkung wurden Druck und Einteilung der Cithara einigermaßen verändert.

In den folgenden Zeiten war es nicht mehr möglich, in der Slovakei evangelische Bücher zu drucken. Die Cithara wandert nach Deutschland aus. Wir zählen vier Laubaner und eine Leipziger Ausgabe. In der Laubaner Ausgabe von 1741 finden wir 190 neue Lieder von Samuel Hruškovič. Damit erhält die Cithara ihre endgültige Gestalt. Ein außerordentlich reichhaltiger Gebetsanhang ist von nun an der Cithara auch regelmäßig bei-

[28] *Vilém Bitnar:* Tři staletí slovenského kancionálu Cithara Sanctorum. Archa. XXII. roč. sv. 3, str. 166—175.

[29] Ob dorthin auch ein Glied der berühmten Exulantenfamilie *Nitschmann* aus Zauchtel gezogen ist, deren Nachkommen später Herrnhut gründeten, und also Nitschmann statt Mitschmann zu lesen wäre, bleibt dahingestellt.

gegeben. Von späteren Ausgaben ist die aus dem Jahre 1768 deshalb interessant, weil sie in Wien unter Jesuitenzensur erschien, die die Abänderung einzelner Lieder forderte. Seit dem Toleranzpatent Kaiser Josefs II. von 1781 erschien dann eine neue Fülle von Ausgaben. Die Frömmigkeit des Volkes verlangte immer wieder nach diesem ehrwürdigen Buch. Es drang ins Volksbewußtsein tiefer ein als die Heilige Schrift selbst. Es wird jetzt gedruckt bei Thomas von Trattner in Wien und bei J. M. Landerer in Preßburg. Die Zahl der Lieder steigt auf über 1000. Weiter druckt die Cithara Karl Gottlieb Lippert in Preßburg. Hier aber macht sich bereits die Aufklärungszeit fühlbar; nach ihren Grundsätzen sucht der Herausgeber Michael Institoris Mossóczy die Lieder zu „verbessern", so wie man es auch bei den gleichzeitigen deutschen Gesangbuchausgaben beobachten kann: Die Gesänge der Cithara sind „S pilnostj přehlédnuté a ponaprawené", ein Vorgang, den auch der Turz St. Martiner Pfarrer Andreas Plachý pflegt, als er 1791 bei Tumler in Neusohl (heute Banská Bystrica) das Kantional herausgibt. Weitere Ausgaben erscheinen wieder bei Lippert und dann bei Samuel Gottlieb Rosenkranz in Preßburg. Schließlich wird die Cithara zum erstenmal in Budapest gedruckt in der Trattnerschen Druckerei. Erst 1890 kehrt sie wieder in ihre slovakische Heimat zurück. Gedruckt wurde sie jetzt bei Jan Bežo in Senitz. Eine kritische Ausgabe besorgt dann der Neutraer Senior Jan Mocko 1895 in der Druckerei Salva in Rosenberg. Gegenwärtig wird sie gedruckt vom „Tranoscius spolok" in Liptau Sankt Nikolaus (Liptovský Svätý Mikuláš). Neuerdings hat sie ihr altes Gewand, die gotischen, deutschen Buchstaben der „Schwabacher Fraktur" ausgezogen und erscheint jetzt in lateinischer Druckschrift. Doch wird sich die konservative slovakische Landbevölkerung nur schwer an das Kantional in diesem modernen Gewande gewöhnen.

Besondere Ausgaben erscheinen seit dem Kriege für die slovakischen Gemeinden des ungarischen Tieflandes, mit einer Vorrede von Pfarrer Dr. *Szeberínyi* in Békéscsaba. Von dort beziehen auch die slovakischen evangelischen Gemeinden in Südslavien, Rumänien und Bulgarien ihr Tranoscius-Kantional. 1918 erschien die erste amerikanische Ausgabe in Akron, 1928 die zweite in Pittsburg, P. A. Die Abtrennung von der alten Heimat in Krieg und Nachkriegszeit machten diese eigenen amerikanischen Ausgaben notwendig. Dort wurde die Ordnung der Gottesdienste und der geistlichen Handlungen hinzugefügt, was sich auch sonst durchweg in den amerikanisch-lutherischen Gesangbüchern findet.[30] Dagegen ließ der praktische amerikanische Sinn alte, nicht mehr gesungene Lieder weg.

Besondere Ausgaben in Böhmen, Mähren und Schlesien hat es anscheinend nicht gegeben, obwohl auch dort die Cithara bis in die neueste Zeit in einzelnen Gemeinden gebraucht wurde.[31] Im Teschner Ostschlesien gebrauchten alle slavischen Gemeinden bis 1863 den Tranoscius, die Gemeinde Weichsel sogar bis 1922. Auch eine Gemeinde in Oberschlesien, Gollasowitz, die einige Jahrzehnte zur Gnadenkirche in Teschen eingepfarrt war, gebrauchte

---

[30] Siehe das englische „Common Service Book" und das deutsche „Kirchenbuch für evangelisch-lutherische Gemeinden" der amerikanischen Lutheraner.

[31] Wohl gab es zwei Prager Ausgaben čechischer Gesangbücher in der Toleranzzeit unter dem Titel: „Cithara Sanctorum." Diese enthalten aber neben Liedern von Tranoscius eine Fülle anderen Liedgutes, das mehr aus der Böhmischen Brüder-Tradition stammt. Deshalb können diese Gesangbücher trotz des gleichen Titels nicht zu den Ausgaben der Cithara Sanctorum gerechnet werden. Dasselbe ist der Fall mit einer Leipziger Ausgabe unter diesem Titel aus dem Jahre 1737, die zum Gebrauch für die čechischen Emigrantengemeinden in Deutschland bestimmt waren.

lange Zeit die Cithara Sanctorum. Sonst waren und sind dort in den polnischsprechenden Gemeinden andere Gesangbücher aus Brieg, Königsberg und Teschen im Gebrauch mit völlig anderem Liedgut.[32]

Ehe auf den Inhalt des Kantionals eingegangen wird, sei einiges über die mannigfache und von Auflage zu Auflage wieder neu abgeänderte äußere Gestalt und Anordnung der Cithara mitgeteilt.[33] Neben in Leder gebundenen, mit Metall beschlagenen, gewichtigen Bänden, die unter dem Arm getragen werden mußten und schon durch ihr gewichtiges Äußeres die Bedeutung des Buches kundtaten, gab es bereits in den ersten Zeiten ganz kleine, schmale Handausgaben, die man in die Tasche stecken konnte. Da das Buch zur Massenverbreitung beim einfachen Volke bestimmt war, war der Druck einfach. Noten fehlen meist in den späteren Ausgaben, ebenso Bilder. Alle Ausgaben sind zugleich kirchliche Gesang- und häusliche Gebetbücher; der Gebetsteil reicht bis zu einem Drittel des Umfanges. Viele Ausgaben haben ein Titelbild, das die himmlischen Heerscharen singend um Gottes Thron zeigt, darunter einen betenden Mann und eine singende Frau, die der Heiligen Dreifaltigkeit ihre Anbetung darbringen. Unter diesem Titelbild pflegt der Liedvers zu stehen:

„Horliwa Modlitba, nábožné Zpjwánj
(später heißt es: Duchownj Modlitba, srdečné zpiwánj)
Wssech Swatých na nebi, na zemi kochánj,
Zde w mnohých proměnách tam bez Přestáwánj.“

Das Titelblatt lautet übereinstimmend:

„Cithara Sanctorum. Apoc. 5 v. 8. Pisně Duchownj, Staré y nowe, kterýchž Cýrkew Křest'anská při Wyročnjch Slavnostech a Památkách gakož y we wsselikých potřebách swých (in einigen Ausgaben „obecnjch y obzwlásstnjch“) s mnohým prospěchem, vžjwá; (oder: nábožně vžjwá); (in einigen Ausgaben: k njmžto přidaný gsau Pijsně mnohe z Německé Řžecj do nassj Slowanké preložené) k Obecnému Cýrkve Božj Wzdělánj někdy shromážděné a wydané (oder: w nowé w tento Format shromážděné a na swetlo wydané) od Kněze Giřjka Tranovského (mit r oder ř) Služebnjka Páně při Cýrkwi Svato-Mikulásské w Liptowě.“ Es folgt eine Vorrede: „Předmluva na Kancyonal tento k Pobožnému Cžtenáři“, oder: „k upřimným Křest'anských zpěwů a chwal Božských milownjkům“, oder einfach „Zpráwa k dobrotiwému čtenáři“. In ihr wird neben der besonderen Geschichte der betreffenden Ausgabe stets mit Nachdruck Sinn und Bedeutung des heiligen Gesanges auf Grund biblischer Aussagen nachgewiesen. Auch der lateinische Satz wird angeführt: „Orat bis qui corde canit“ und übersetzt in dem Vers: „Dwakrát se modlij, kdo zpjwá, wssak když srdce přitom bywá.“

Überaus ausführlich ist die Vorrede bei der Ausgabe 1787 von Institoris Mossóczy. Außer der gewohnten gibt es hier noch eine Einteilung der Lieder nach dem Schema der Aufklärung: Allerdings kann auch diese Zeit von dem alten Buch nicht los und wagt nicht, alzuviel darin zu ändern.

Das Kantional ist eingeteilt in vier Teile. Der erste enthält Antiphone, Lieder für alle Festzeiten des Kirchenjahres „Pisně Adwentnj o Wtělenj S. B. (Slowa Božího) Wánočnj, o Narozenj Krista Pana, Na Nowé Léto, o Obřezánj K. P. o pracovitém Životu K. P. Postnj, o Vmučenj a Smrti K. P. Welikonočnj, o Wzkřjssenj geho o Wstaupenj K. P. do Nebe. O Duchu Swatém. O Welebné Trogjcy Swaté. — Der zweite Teil enthält die Kyrie, Et in terra, Credo, für alle Sonn- und Festtage. Lieder „O Angeljch, zwlásst

[32] Mitteilung von Senior *Paul Zahradnik* in Tschech. Teschen und Pfarrer Dr. *Oskar Wagner* in Kattowitz.

[33] Dem Verfasser standen bei seiner Arbeit folgende Ausgaben zur Verfügung: 1. 1711 Leutschau, 2. 1787 Preßburg, 3. 1790 Preßburg, 4. 1907 Budapest.

k Pam. Sw. Michala", o Blahoslawené Panně Maryj o apostoljch, o Mučedlnjcých, dann Gebetslieder vor und nach der Predigt, beim heiligen Sakrament und zum Schluß des Gottesdienstes schließlich „o Stawu Manželském". — Der d r i t t e Teil enthält Katechismuslieder, o Cyrkwi Swaté, und dogmatische Lieder über alle christlichen Lehren (Person und Amt des Herrn, Rechtfertigung, ewiges Leben, Gebet, Buße, Kreuz) sowie schließlich Lieder „o ctném a sslechetném žiwotu". — Der v i e r t e Teil enthält die Antiphonen für den Werktagsgottesdienst, die Morgen-, Mittags- und Abendlieder, Kriegs- und Friedenslieder, Lieder für alle Notstände dieses Lebens, schließlich Sterbelieder „o čtyrech posledných Wěcech". Nirgends fehlt der Abdruck der biblischen Stellen: Eph. 5, 18, 19, Psalm 96, 1, 2, Psalm 57, 8. (Hotowo gest Srdce mé, Bože! Hotowo gest Srdce mé: Zpjwati a oslawowati tě budu.) — Den Liedern selbst folgt ein Registřjk Pjsnj k Neděljm a Swátkům podlé Ewangelium. In diesen werden für jeden Sonntag genau die zu singenden Lieder angegeben, aber nicht nur für die Sonntage, sondern auch für alle Marien-, Apostel- und Heiligentage. — Das 2. Register enthält die deutschen und lateinischen Titel der zahlreichen, aus diesen Sprachen übersetzten Lieder mit den deutschen Liedanfängen. — Das 3. Register enthält alle Lieder, die nach Psalmen gedichtet sind, eine ganz beträchtliche Anzahl. — Dann erst folgt als 4. Register in alphabetischer Reihenfolge das Verzeichnis sämtlicher Lieder dieses Kantionals. Manche Ausgaben haben hier noch ein Register nach den Bibelstellen eingeschoben.

Dem Gesangbuchteil folgt der G e b e t s t e i l : Modlitby Nábožné z Swatého Pjsma. — Der Anhang, das Register und der breit angelegte Gebetsteil sind übrigens in den Ausgaben der verschiedenen Zeiten auch recht verschieden gestaltet. Während der Kern der L i e d e r und der Aufbau des ganzen Buches unverändert bleibt, konnte bei den Gebeten der jeweilige Herausgeber nach Herzenslust ändern und „verbessern". Eines eigenen Studiums, einer reizvollen, aber überaus mühevollen Aufgabe bedürfte es, die geistesgeschichtliche Entwicklung slavischer evangelischer Frömmigkeit an Hand der Anordnung, der Vorrede, der Einteilung und biblischen Einführung und vor allem der Gebete zu verfolgen und darzustellen.

Die Liederüberschriften enthalten meistens die Bibelstellen, den lateinischen oder deutschen Liedanfang oder Titel des Liedes sowie eine slavische Anweisung für die Melodie, meist auch den Verfasser des Liedes. Es ist ein seltsames Blättern in einem slavischen Gesangbuch, wenn man a u f j e d e r S e i t e w o h l v e r t r a u t e d e u t s c h e L i e d e r s ä t z e f i n d e t , d i e z e i g e n , w i e s e h r T r a n o s c i u s u n d s e i n e N a c h f o l g e r a u s d e m G e b e t s - u n d C h o r a l s c h a t z d e s d e u t s c h e n L u t h e r t u m s g e s c h ö p f t h a b e n. Gerade hierin unterscheidet sich das Tranoscius-Kantional deutlich von anderen slavischen Gesangbüchern.[34]

In seiner ganzen A n o r d n u n g entspricht das Tranosciuskantional den d e u t s c h e n G e s a n g b ü c h e r n aus der gleichen Zeit. Wir finden eine weitgehende Übereinstimmung bis in die Anlage der Register hinein. Die eigenartigste deutsche Parallele zu Tranoscius bildet wohl das B r e s l a u e r G e s a n g b u c h von 1745, das noch heute in einigen deutschen Gemeinden der Zips, also in nächster Nachbarschaft zum Geltungsgebiet des Tranoscius gebraucht wird.[35] Die Cithara ist in ihrem liturgischen Aufbau ebenso bedeutsam wie in

[34] Vgl. z. B. das slovenische evangelische Gesangbuch, das auf der Prekmurje gebraucht wird und mit magyarischen Liedanfängen, Melodienhinweisen, und zwar in slovenischer Sprache, aber in magyarischer Rechtschreibung, gedruckt ist.

[35] Ein überaus reiches Buch: 1929 Lieder. Jedes einzelne Lied mit einer Überschrift, die seinen Inhalt angibt und es in den Gang des Kirchenjahres einordnet. Mit Abdruck sämtlicher Evangelien, Episteln und Kollekten der Lei-

ihren hymnologischen Schätzen. Bei der Betrachtung der liturgischen Anordnung der Cithara tritt uns der Aufbau des slavisch-evangelischen Kultus im 17. Jahrhundert entgegen, während die hymnologische Durchforschung des Liedgutes eine Dogmen- und Frömmigkeitsgeschichte des deutschen und slavischen Protestantismus ergibt.

Ondrej Sivy, ein čechisch-brüderischer Protestant, berichtet über die Amtstätigkeit von Tranoscius in Walachisch-Meseritsch in seinem Tagebuch: „Byla nová mše, držaná kněze Jiříka Tranovského."[36] *Mocko* deutet diese Stelle so, daß er annimmt, dem Gliede der Bruderunität sei der evangelische Gottesdienst erschienen „ako pompa katolickej omše". Er übersieht dabei, daß sowohl für den brüderischen Christen wie für den Lutheraner der damaligen Zeit der Sakramentsgottesdienst, also „die Messe" noch der eigentliche Gottesdienst war und daß der Ausdruck „Messe" für den evangelischen Gottesdienst nicht nur nach Luthers Büchern über den evangelischen Gottesdienst („formula missae" und „deutsche Messe"), sondern nach der praktischen Übung jener Zeit selbstverständlich war.[37] Es darf uns daher nicht wundern, daß das Tranoscius-Kantional deutlich den Aufbau der Messe zeigt und eigentlich das De tempore der lutherischen slavischen Messe enthält.

Der Gottesdienst beginnt nach Tranoscius mit dem Veni Sancte Spiritus („Nejsvétégssi Bože Wssemohaucý" oder „Pržigdež ó Swatý Dusse") für jede Kirchenjahreszeit, als Introituslied. Es folgt ein Kyrie in Choralform (z. B. „Kyrye adwentnj" oder das „Kyrye fons bonitatis von Lukas Starý") für die Weihnachtszeit. Unter den „Pjsně Postnj o Umučenj a Smrti Pána nasseho Gegjsse Krista" gibt es ein besonderes „Kyrye", für die Osterzeit ein „Kyrye Welikonočnj", aber auch „Giné Kyrye". Dem Kyrie folgen die Et-in-terra-Lieder (für die Adventzeit finden wir die Angabe „Et in terra, Může se zpjwati aneb obecné na Melodij Ay Panna gest poždrawena aneb Officium de B. virgine), desgleichen hat jede Kirchenjahreszeit ein Glaubenslied, das Credo oder Patrem, wie es in den älteren Auflagen noch heißt, in Choralform. Ein bestimmter Introitus, Kyrie, Et in terra, Credo zusammen bilden das De tempore eines Festes oder einer Kirchenjahreszeit. Im zweiten Teil der Cithara werden aber auch Kyrie, Et in terra und Credo für alle Sonn- und Feiertage geboten, ein Kyrye I. nad giné obyčegnégssj, ein Kyrye II. k Swátkům Aposstolským a mučedlnjckým, ein Kyrye III. k Blahoslawené Panné Maryj, ein Kyrye IV. obecné. Der Anruf des dreieinigen Gottes Otče nebeský Bože Smilůg se nad námi — Synu Wykupiteli sweta Bože, Smilůg se nad námi, — Duchu Swatý Bože, Smilůg se nad námi — wird von je drei Versen beantwortet, die ein jeder wieder endet mit dem Gebetsruf des Kyrye, Smilůg se nad námi. Schließlich ein Kyrye V. o Angeljch. Es folgen Et in terra für dieselben Tage und besonders reichhaltige neun Credo-Lieder, unter ihnen das Credo III., eine Übersetzung des lutherischen „Wir glauben all' an einen Gott."

Die weiteren De-tempore-Stücke der Messe, das Offertorium- und Communio-Lied finden wir unter anderem Namen und an anderem Ort. Die Predigt hat eine besondere Bedeutung gewonnen. Deshalb haben wir Lieder mit dem Titel „Modlitebné před Kázanjm Slowa Božjho und Po Kázanj Slowa

---

dens- und Auferstehungsgeschichte des Augsburgischen Bekenntnisses und einem reichhaltigen Gebtsteil. Es stammt aus einer Zeit, wo das gottesdienstliche Leben des Protestantismus noch stärkeren Anteil an dem reichen liturgischen und hymnologischen Erbe der Una Sancta hatte.

[36] „Es wurde die neue Messe gehalten vom Priester Georg Tranoscius." Tr. sborn. Seite 57.

[37] Noch heute heißt der luth. Sakramentsgottesdienst im nordischen Luthertum „Höchmässa".

Božjho". Die Sakramentslieder sind in einer besonderen Abteilung vereinigt unter dem Titel „Při Poswecowánj Wečeře Páně". Unter ihnen finden wir das Sanctus aus der Deutschen Messe Martin Luthers „Jesaja, dem Propheten das geschah", Izaiáš Prorok swedčj práwě. Daneben ein altčechisches Sanctus: „Swatý, Swatý, Swatý Hospodin Bůh Zástupů: Plnát' gsau nebesa y země Welebnosti sláwy twé, Pane." Als Agnus Dei hat Tranoscius die Übersetzung des deutschen „O Lamm Gottes, unschuldig": „Beránku Božj tichý", dann unter den Liedern „Djk činěnj za Včastenstwj Wečeře Páně"; Luthers „Gott sei gelobet und gebenedeiet": „Bohu bud' Chwála, Čest y požehnánj." In den n e u e r e n A u s g a b e n ist beim Sakrament der Rahmen der Messe allerdings völlig verlassen. Die alten Ausgaben enthalten die liturgischen Texte unter den altkirchlichen Titeln: Sanctus, Hosanna und Benedictus „ad verba coenae" und Agnus Dei. Einige weitere Lieder, die während der Feier des Herrenmahles gesungen werden sollen, finden wir in „O tagemstwijch Poswatného Chléba a Wjna" („Über die Geheimnisse des gesegneten Brotes und Weines"); alle Ausgaben enthalten das Abendmahlslied von Johann Hus und Martin Luther „Jesus Christus unser Heiland": „Gežjss Krystus náss Spassytel." Schließlich bringt Tranoscius Lieder: „Po Wykonaných Službách Cyrkewnjch" („Nach vollbrachtem Kirchendienst"). Während neuere protestantische Gesangbücher die Choräle nach dem Kirchenjahr und nach dem Inhalt scheiden, sind hier noch weitgehend die l i t u r g i s c h e n G r u n d o r d n u n g e n d e s G o t t e s d i e n s t e s zur Einteilung verwendet. Das Fehlen eigentlicher Offertoriumslieder geht schon auf Luthers Deutsche Messe zurück, auch den meisten lutherischen Kirchenordnungen fehlt sie. Die L o s t r e n n u n g d e s S a k r a m e n t e s v o m H a u p t g o t t e s d i e n s t scheint schon zur Zeit des Tranoscius weit vorgeschritten, da die Abendmahlslieder nach den Taufliedern kommen und das Schema von Introitus, Kyrie usw. nicht bis zu Ende der Messe fortgeführt wird.

Doch nicht nur für die sonntäglichen Sakraments- und Predigtgottesdienste enthält das Kantional die liturgischen Gesänge. Auch für die Vesper[38] und für Rorate Metten im Advent.[39]

Aus dem Kantional läßt sich auch das K i r c h e n j a h r, das im slavischen Luthertum Geltung hatte, genau feststellen. Den Pjsně Adwentnj folgen die Pjsně Wanočnj o radostném Narozenj Krysta Pána mit einer ganz erstaunlichen Fülle von 73 slavischen evangelischen Weihnachtsliedern. Die Neujahrslieder stehen unter dem altkirchlichen biblischen Namen Na Nowé Léto o Obřezánj Páne s Chwálami. Es folgen die Vorfastenlieder: Pjsně Předpostnj o Pracowitém Žiwotu, kázanjch a Diwjch Paně. Hier fällt auf, daß das eigentliche Epiphanienlied fehlt; auch Lieder zur Taufe Christi, die man etwa in einem slavischen Gesangbuch als Einfluß der Ostkirche für Epiphanien erwarten könnte, fehlen. Wir finden Lieder über Johannes den Täufer unter den Adventliedern und Lieder über die Anbetung der Heiligen drei Könige unter den Weihnachtsliedern. Das Lied 102 unter den Weihnachtsliedern „Znamenegme Křest'ané" ist eine Dichtung über Matthäus 2. Aus der Zuordnung dieses Liedes unter die Weihnachtsfestlieder wird deutlich, daß Epiphanien noch als der zweite Höhe-

---

[38] Werssowé, kterýmiž se Nesspor začjná Pane Bože ku pomocy nassj pohled: O Pane! Aby nám spomohl, pospěš. — Sláwa Otcy, y Synu y Duchu Swatému, Gakož byla na počátku y nyni y wždycky y na wěky wěkůw. Amen.

[39] K Adventu Rorate z Izai 45, 8. Prorok Swatý Izaiaš Prorokowal a toho žádal, řka Rosu wydegte nebesa z hůry a oblakowé destěte sprawedliwého; Otewři se země, to se splnilo skrz wtělenj, W žiwotě Panny, a z nj narozenj Spasytele. Nebesa waprawugj sláwu Božj a djlo rukou geho Zwěstuge obloha nebeská. Sláwa Otcy usw. Wir erinnern uns an das evangelische Adventlied: „O Heiland, reiß die Himmel auf" oder an das katholische: „Träufelt Wolken."

punkt des Weihnachtsfestes selbst gefeiert wird. Die Lieder der Fastenzeit stehen unter dem Titel: Pjsně Postnj o Vmučenj a Smrti Pána nasseho Gežjsse Krysta. An ihrem Schluß finden wir die Lamentacý k Středě po Kwětné Neděli (die Lamentationen für den Karmittwoch). Lamentatio I. Nářjkánj Adama nad swým Pádem i Potéssenj geho. Lamentatio II. O Pádu prwnjch Rodičů w Rági a geho Naprawenj. K Zelenému Čtwrtku (Gründonnerstag) wird gesungen Lamentatio III. O těch wécech kteréž se w ten den staly. Lamentatio IV. O Wečeri Páně. K Welikému Pátku (Karfreitag) singt man die Lamentatio V. Nařjkánj Panny Marye nad Smrtj Syna Swho. Lamentatio VI. Krystus na wssech audech trpěl za hřjchy lidské. Lamentatio VII. O Diwjch a Zázracých při Smrti Páne stalých. Lamentatio VIII. Summa Vtrpenj Krystowa a geho cýl. Lamentatio IX. O Wykaupenj nassem. Lamentatio X. Žaloba Boha Israelského na Newděčnost lidu swého: Das ist das altkirchliche Karfreitagsgebet aus Hosea „Was tat ich dir, o mein Volk, gib mir Antwort".[40] Diese Lamentationen oder Paschien sind die gesungene Leidensgeschichte in Wechselgesängen. Eine einzelne unter ihnen hat oft 50 Verse. An ihnen hängt noch heute das slovakische evangelische Volk mit besonderer Liebe. Es folgen die Osterlieder: Pjsně Welikonočnjno Wzkřjssenj Krysta Pána.[41] Die Himmelfahrtslieder bilden eine eigene Abteilung: Pjsně o Wstaupenj Krysta Pána do Nebe. Es folgen 22 Pfingstlieder. Pjsně o Duchu Swatém Na Den Seslanj Ducha Swatého und 13 Lieder Pjsně o Welebné Trogicy Swaté. Unter ihnen das Tedeum in zwei Formen, eines nach dem altkirchlichen Ambrosianum, das andere nach Luthers „Herr Gott, Dich loben wir" und das Athanasianum in Versform.

Damit ist das eigentliche Kirchenjahr der großen Feste beendet.[42] Die kleineren Feste haben gemeinsame Lieder, so die Engelfeste die Lieder: O Angeljch zwlásst k památce Swáteho Michala. Bei Tranoscius ist das Fest des Erzengels Michael noch eines der christlichen Hauptfeste.[43] Unter diesen Gesängen finden wir Melanchthons Dicimus grates. Es folgen Lieder O Blahoslawené Maryj, Panne (von der gebenedeiten Jungfrau Maria): also ein evangelisches Gesangbuch mit richtigen Marienliedern, darunter das Magnificat aus Lukas 1 in drei verschiedenen Formen. Schließlich haben wir hier noch Lieder O Aposstoljch a Mučedlnjcých als evangelische Apostel- und Märtyrerlieder für die Aposteltage, die z. T. noch heute ebenso wie einzelne Marientage im slovakischen Protestantismus gefeiert werden.

Unter den Sakramentsliedern finden wir zwei Lieder vom Heiligen Abendmahl und ein Lied über die Schlüsselgewalt: O Mocy Kljčů Královstwj Božjho. Diese Anordnung zeigt, daß noch die drei altlutherischen Sakramente, nämlich Buße, Taufe und Altarsakramente, in Geltung sind.

Außerdem sind noch für folgende kleinere Gedächtnistage entweder eigene Lieder vorhanden oder in dem De-tempore-Liederverzeichnis aus anderen Teilen des Gesangbuches vorgeschlagen: Andreas, Thomas, Bekehrung Pauli, Matthias, Philippus und Jakobus, Johannes der Täufer, Peter und Paul, Aussendung der Apostel, Maria Magdalena, Jakobus, Verklärung Christi, Laurentius, Bartholomäus, Enthauptung Johannis des Täufers, Matthäus, Erzengel Michael,

---

[40] *Liliencron*, Chorordnung für die Sonn- und Festtage des evangelischen Kirchenjahres. Bärenreiterverlag, Kassel 1929.

[41] Auch die Westslaven haben den Osternamen Velikonoce (poln. Wielkanoc), obwohl sie nach abendländischer Überlieferung die Feier der „Großen Nacht" verloren haben.

[42] Erntedankfest und Reformationsfest kennt Tranoscius ebensowenig wie das deutsche Luthertum seinerzeit.

[43] Luther nennt bekanntlich den Tag St. Michaels „das vierte christliche Hauptfest".

Lukas, Simon und Juda, Allerheiligen. Auch hier hat Tranoscius die Gestaltung des kirchlichen Jahres aus dem deutschen Luthertum des 16. und 17. Jahrhunderts in die slavische Welt übertragen, und damit vor allem dem slovakischen Protestantismus das konservative Gepräge seiner Kirchenjahresordnung fast bis in die Gegenwart erhalten.

Will man auf Grund der Lieder den dogmatischen Standort von Georg Tranoscius feststellen, so wird man ihn der lutherischen Orthodoxie zurechnen, freilich einem Luthertum, das nicht nur um die pura doctrina, sondern auch um Kultus und Sakrament weiß. In seinen Liedern lehrt Tranoscius das altchristliche Dogma von der Incarnatio bis zur Resurrectio nach den ökumenischen Grundbekenntnissen. Man könnte fast sagen, Tranoscius ist der slavische Sänger der alten lutherischen Scholastik, doch stehen seine Lieder ganz im gottesdienstlichen Raum und sind für den Gottesdienst bestimmt, wenn freilich seiner gottesdienstlichen Auffassung die stark didaktische Note der lutherischen Reformation nicht fehlt. Die häufige Übersetzung altkirchlicher Hymnengesänge und die Wiedergabe fast aller Lutherlieder, auch hier gerade wieder besonders der lutherischen Fassungen altkirchlicher Festlieder zeigt, daß Tranoscius im Raume der Kirche und ihres Kultus daheim ist. Wie sehr die Lieder objektiv liturgischen Charakter tragen, auch abgesehen von den Kyries, Credos und den anderen Teilen des Ordinarium missae evangelicae slavonicae, zeigt der Inhalt der Lieder, der im Grunde immer wieder das eine Thema entfaltet, die Erlösung durch den Herrn und der Lobpreis des dreieinigen Gottes. Ungezählte Lieder enden nach Art des Psalmengesanges mit einem Gloria Patri. Etwa: Chwála bud obcy wečnémů y synu geho milému také y duchu Swatému na weky požehnanému,[44] oder: Chwála Bohu obcy neskonalé mocy y geho milému Synu gedinému y duchu Swatému w Božstwj nedjlnému.[45] Tranoscius kennt noch nicht das individualistische Lied der späteren Zeit. Seine Lieder sind „Wirlieder", die Lieder der betenden, leidenden und kämpfenden Kirche Jesu Christi. Auch dort, wo der einzelne bittet und dankt, geschieht es in der Gemeinschaft der Gläubigen, steht auch der einzelne Beter im Zusammenhang mit der Kirche.

Wenn wir fragen, welche Zeit am meisten zum Liederschatz der Cithara beigetragen hat, so ist es fraglos zunächst die Zeit des reformatorischen Bekenntnisliedes aus dem 16. Jahrhundert, dann aber auch das altkirchliche, aus dem Lateinischen übersetzte und später das Erbauungslied[46] aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Stau-

[44] Cithara-Ausgabe, Preßburg, Lied 14.
[45] Ebenda, Lied 9.
[46] In den ersten Ausgaben der Cithara tritt das Erbauungslied natürlich noch zurück; einen um so größeren Raum nimmt es in den späteren Ausgaben vom 18. Jahrhundert an ein.

nenswert ist die große Zahl der Lieder, die aus dem Lateinischen übersetzt sind: 60 altkirchliche, lateinische Hymnen. Manche davon, Graduale und Sequenzen, sind sogar in zwei oder mehreren Übersetzungen vorhanden. Die älteren Tranoscius-Ausgaben bringen noch vor der slavischen Übersetzung den lateinischen Text. Zu den lateinischen Festliedern werden auch altkirchliche lateinische Antiphonen gebracht. Stellenweise folgt dem lateinischen Original versweise die slavische Übersetzung. Da auch der deutsche lutherische Choral vielfach die altchristlichen Hymnen übersetzt, ist es oft nicht ersichtlich, ob die slavische Übersetzung der Cithara auf dem lateinischen Original oder dem lutherischen Choral beruht, da beide Ursprünge als Herkunftsquelle angeführt sind. Die starke Durchsetzung der ältesten Ausgaben mit lateinischen Texten geht jedenfalls nicht auf eine besondere philologische Treue zurück, die bei der Übersetzung das Original anführen will, sondern wie bei den deutschen Kantionalen des 16. Jahrhunderts — auf die praktische Notwendigkeit, lateinische Liedertexte mit darzubieten. An den Orten, wo Lateinschulen das Humanistenlatein pflegten, wurde von den Knabenchören stets auch lateinisch im Gottesdienst gesungen. Man darf annehmen, daß auch im slavischen Sprachgebiet diese Notwendigkeit bestand.

Im folgenden werden die lateinischen Liedanfänge angegeben, die auch in neueren Ausgaben noch zu finden sind:

Agnus Dei (173, 416). — Amor meus, audi me (180). — Ascendit Christus hodie (293). — A solis ortus cardine (85). — Aufer a nobis Domine (773). — Aufer immensam Deus aufer iram (923).

Beata Christi Passio (165).

Christe, qui lux es, et dies (863). — Coelos ascendit hodie (294). — Cognoscimus Domine (775). — Collaudemus, collaudemus (44). — Conditor alme siderum (17). — Cur mundus militat (1086).

Da pacem Domine in diebus nostris (773). — Dicimus grates (363). — Dies est laetitiae (62, 92). — Domine Rex, Deus Abraham (900).

Erravi sicut ovis (628). — Ex legis observentia (76).

Festum nunc celebre (291). — Fit porta Christi pervia (89). — Fons bonitatis (40).

Grates nunc omnes reddamus (40, 78).

Heu mihi! quam territat (571). — Hostis Herodes impie (75).

Jesu dulcis memoria (543). — Jesu Salvator optime (120). — Jesus Christus nostra salus (419). — In dulci jubilo (96). — In Natali Domini (58).

Laus tibi Christe, qui pateris (141).

Magnicat anima mea Dominum (371, 372). — Media vita (775, 1105). — Miserere nostri Domine (774). — Mittit ad virginem (20). — Mittitur Archangelus fidelis (21).

Ne memineris (773). — Nobis est natus hodie (62).

O Lux beata Trinitas (328). — Omnis mundus jucundetur (47).

Patris Sapientia Veritas divina (168). — Puer natus in Bethlehem (48).

Quiescat ira tua (774).

Rex tremendae Majestatis (603). — Rorate (2, 28).

Salva nos Domine, vigilantes (878). — Salve cordis gaudium (996). — Salve mundi salutare (201). — Serva Deus verbum tuum (504). — Si bona suscepimus (509). — Spiritus sancti gratia (304). — Surgit in hac die (271). — Surrexit Christus hodie (257).

Te Deum laudamus (337, 339).

Veni Redemptor gentium (27). — Veni sancte Spiritus et emitte coelitus (309, 322). — Veni sancte Spiritus reple tuorum (1). — Venite, exultemus Domino (39). — Victimae Paschali laudes (256). — Vita Sanctorum decus (280).

Geringer ist das Gut, das aus altslavischer Überlieferung stammt. Wir finden einzelne altčechische Lieder, Lieder von Johann Hus und von Amos Comenius, vereinzelt auch Übersetzungen aus dem Polnischen. Schon, daß ein besonderes Verzeichnis dieser Lieder fehlt, zeigt, daß der altslavische Kirchengesang aus der westlichen oder östlichen Kirche bei Tranoscius keine entscheidende Rolle spielt. Gegenüber der reichen Fülle der čechischen Kantionale aus dem 16. Jahrhundert ist das originalslavische Lied in der Cithara gering vertreten. Aus der Lebensgeschichte des Tranoscius haben wir gesehen, wie er das čechische Hussiten- und Brüdertum deutlich und scharf ablehnte und mit seinem ganzen theologischen Denken und kirchlichen Schaffen im Werke Luthers verwurzelt war. Deshalb nimmt es nicht Wunder, daß in der Cithara die Übersetzungen aus dem Deutschen einen sehr breiten Raum einnehmen, und zwar nicht nur in der Erstausgabe; auch die Nachfolger des Tranoscius, die die Cithara um Hunderte von Liedern bereicherten, haben dieselbe Richtung verfolgt. Die Lieder deutscher Herkunft sind mit deutschen Liedanfängen bezeichnet. Der Name der deutschen Verfasser pflegt stets dabei zu stehen.

Das eigene Verzeichnis der deutschen Liedanfänge, das einen Teil der Citharaausgaben bringt, enthält folgende Lieder:

Ach bleib' mit deiner Gnade (497). — Ach Gott erhör' mein Seufzen und (644). — Ach Gott, thu dich erbarmen (583).

Ach Gott und Herr (597). — Ach Gott vom Himmel sieh darein (1156). — Ach Gott, wie manches Herzeleid (485). — Ach Gott, wie schrecklich ist dein Grimm (904).

Ach Herr, du allerhöchster Gott (802). — Ach Herre, du gerechter Gott (899). — Ach lehre mich, o treuer Gott (466).

Ach sagt mir nichts von Gold und Schätzen (547). — Ach stirbt denn so mein allerliebstes Leben (134). — Ach süßes Wort (580).

Ach, was soll ich Sünder machen (577). — Ach wie nichtig, ach wie flüchtig (1030). — Adam hat im Paradies (43). — Allein auf Gott setz dein Vertraun' (721). — Allein Gott in der Höh sey Ehr (349). — Allein zu dir, Herr Jesu Christ, mein Hoffnung (625). — Allein zu dir, Herr Jesu Christ, setz ich (1021).

Alle Menschen müssen sterben (1112). — Allmächtiger und starker Gott (909). — Also heilig ist der Tag (265). — Als vierzig Tag nach Ostern warn (287). — An Wasserflüssen Babylon (479).

Auf! auf! ihr Reichsgenossen (23). — Auf! auf! mein Hertz mit Freuden (273). —

Wach auf, mein Hertz, und singe (825). — Wachet auf! ruft uns die Stimme (1143). — Wär Gott nicht mit uns diese Zeit (503). — Warum betrübst du dich mein Hertz (896). — Warum machet solche Schmertzen (111). — Warum sollt ich mich denn grämen (679). — Warum wilt du draußen stehen (25). — Was alle Weisheit in der Welt (327). — Was frag ich nach der Welt und allen (1072). — Was fürchtst du Feind Herodes sehr (75). — Was Gott thut, das ist wohl gethan (650, 1110). — Was mein Gott will, das gescheh allzeit (651).

Was willst du dich betrüben (712). — Weltlich Ehr und zeitlich Gut (766). — Wenn ich in Angst und Noth (670). — Wenn meine Sünd mich kränken (164). — Wenn mein Stündlein vorhanden ist (1062). — Wenn wird doch mein Jesus kommen (657). — Wenn wir in höchsten Nöthen seyn (921). — Werde munter, mein Gemüthe (867).

Wer Gott vertraut, hat wohl gebaut (988). — Wer nur den lieben Gott läßt walten (669). — Wer weiß, wie nahe mir mein Ende (1061). — Wer will, was Gott auserwählet (553). — Wer wohl auf ist und gesund (962). — Wie schön ist doch Herr Jesu Christ (445). — Wie schön leuchtet der Morgenstern (540). — Wie schön leucht uns der Morgenstern (808). — Wies Gott gefällt, so gefällt mirs auch (659). — Wie spielst du doch mit deinem Kinde (952). — Willkommen Held im Streite (264). — Willkommen liebe Stunden (879). — Wir Christenleut haben (52). — Wir glauben all an einen Gott (354). — Wir glauben all und bekennen frey (413). — Wir singen dir Immanuel (103). — Wo Gott der Herr nicht bey uns hält (507). — Wo Gott der Herr nicht mit uns baut (949). — Wohl dem, der in Gottesfurcht steht (447).

Wo soll ich fliehen hin? (599).

Zion klagt mit Angst und Schmertzen (532).

Der in der Hymnologie Bewanderte findet hier alle wertvollen, in der Kirche lebendig gebliebenen Choräle der Reformation und auch das beste vom späteren Erbauungslied wieder, dazu aber auch noch eine Fülle anderer, weniger bekannter deutscher Lieder. Tranoscius selbst hat sich an diesem Übersetzungswerk hervorragend beteiligt. Von Luther und Paul Gerhard bis zu den Sängern des älteren Pietismus ist in der Cithara alles zu finden. Choräle Luthers, die heute der singenden deutschen Gemeinde fremd geworden sind, sind im slovakischen Luthertum, im slavischen Gewande lebendig geblieben.

Leider macht es der Mangel eines Liederdichterverzeichnisses, wie es neuere Gesangbücher haben, schwer, den Anteil von Georg Tranoscius selbst wie der späteren Herausgeber und Verbesserer der Cithara, Hruškovič und Horčička, an Übersetzungen aus dem Deutschen genau zu verfolgen. Von Tranoscius stammen 169 Lieder:[47] 100 selbständig von ihm gedichtet und 69 aus dem Deutschen (oder Lateinischen) übersetzt. Von den Liedern Luthers hat Tranoscius in der Cithara 24 selbst übersetzt. Sie seien hier namentlich angeführt: Přijd pohanů spasení — Nu komm der Heyden Heyland — Veni redemptor gentium (37—III).[48] Pochválen bud, Jesu Christe — Gelobet seist Du, Jesu Christ, ein Lobgesang von der Geburt unseres Herrn Jesu Christi (67—XX). Proč bouříš, Herode — Was fürchtst du, Feind Herodes, sehr — Hymnus hostis Herodes (75—VI). Slušit Pána slavně ctíti — Christum wir sollen loben schon — A solis ortus, hymnus Zedulii

---

[47] Tr. Sborník., S. 173 ff.

[48] Die erste, arabische Ziffer bezeichnet die Liednummer in der Cithara, die zweite, römische Ziffer die Liednummer im letzten Gesangbuch Luthers, dem Bapstschen Gesangbuch vom Jahre 1545.

(85—II). S nebe přišedše anjelé — Vom Himmel kam der Engel Schaar — ein ander Christlied (102—V). S výsosti nebeské jdu k Vám — Vom Himmel hoch, da komm ich her — Ein Kinderlied auf Weihnachten vom Kindlein Jhesu (107—IV). Ježíš Kristus, Spasitel náš — Jesus Christus, unser Heiland — Ein Lobgesang auf das Osterfest (248—IX). Kristus Pán jat byl od smrti — Christ lag in Todesbanden, „Christ ist erstanden" gebessert (252—VIII). Požádejmež Ducha Svatého — Komm, Heiliger Geist, Herre Gott — Veni, Sancte Spiritus, gebessert (320—XI). Ssrořiteli Duchu Svatý — Komm, Gott Schöpfer, Heiliger Geist — Der Hymnus Veni Creator Spiritus (322—IX). Jenž jsi Bůh jeden v Trojíci — Der Du bist drei in Einigkeit — Hymnus S. Ambrosii o lux beata Trinitas (328—LXIII). Izaiáš prorok svědči — Jesaja dem Propheten das geschach — das deutsche Sanctus (411—XXIX). Bohu bud chvála, čest — Gott sei gelobet und gebenedeiet — Der Lobgesang Gott sei gelobet (434—XXI). Stastný jest muž bohabojný — Wohl dem, der in Gottesfurcht steht — Der CXXVIII. Psalm — Beati omnes qui timent Domium (447—XXVII). Budiž nám Bůh milostivý — Es wolle Gott uns gnädig sein, der LXVII. Psalm — Deus misereatur nostri (453—XXV). Člověče chcešli dojíti — Mensch, willtu leben seliglich — Die zehn Gebot, kürzer gefaßt (463—XV). Tatot jsou nám přikázáná — Dies sind die Heiligen zehn Gebot — Die zehn Gebote Gottes länger (465—XIIII). Cirkev jest panna — Sie ist mir lieb, die werte Magd — Ein Lied von der heiligen christlichen Kirche, aus dem 12. Kapitel Apokalypsis (474—XXXIIII). Blázniví ústy říkají — Es spricht der Unweisen Mund — Der XIIII. Psalm Dixit insipiens in corde suo non est Deus (499—XXXIII). Chráň nás, Pane, při Slovu svém (mit zwei erweiterten Strophen von Justus Jonas) — Erhalt uns Herr bei Deinem Wort. Ein Kinderlied, zu singen wider die zween Erzfeinde Christi und seiner heiligen Kirche — Bapst und Türken — Serva Deus verbum tuum (504—XXX). Hrad přepevný je Pán Bůh náš — Ein feste Burg ist unser Gott — Der XLVI. Psalm — Deus noster refugium et vitus (???—XXIIII). Radujtež se ó Křetestané — Nu freut euch, liebe Christen gmein — Ein Danklied für die höchste Wohltat, die uns Gott in Christo erzeiget hat (557—XXXII). Z hlubokosti volám k tobě — Aus tiefer Not schrei ich zu Dir — Der CXXX. Psalm — De profundis clamavi ad te Domine (638—XXVIII). Jdu pryč vesele v pokoji — Mit Fried und Freud fahr ich dahin — Der Lobgesang Simeonis — Nunc dimittis — Lukas 2 (1053—VII). Ach Bože, pohled s výsosti — Ach Gott, vom Himmel sieh darein — Der XVI. Psalm Salvum me fac Domine (1148—XXII).

Aber so sehr das Volk an der Cithara hing, ihr entstand doch in dem rationalistisch erzogenen Pfarrerstand ein heftiger Gegner. 104 Gemeinden gebrauchen heute statt der Cithara den Zpevník von 1842, ein Gesangbuch, das wohl, freilich mit oft recht bedeutenden Abänderungen, eine große Anzahl der Lieder aus der Cithara enthält, aber auch weitgehend ein eigenes Liedgut rationalistischen Gepräges hat. Der Zpevník hat in den Augen der heutigen Slovaken für sich, daß er von den nationalen Vorkämpfern im Anfang des vorigen Jahrhunderts und zur Zeit des völkischen Wiedererwachens des slovakischen Volkes geschaffen wurde: Kuzmány, Kollár, Hodža gehören zu seinen Schöpfern. Die Herausgabe wurde dem Volke damit erklärt, daß die Cithara für viele Seiten des christlichen Lebens keine Lieder hätte.[40] Insge-

[40] Tr. Sborn., S. 261, schreibt der Preßburger Pfarrer *Julius Adamiš:* „V Tra-

samt haben beide 327 Lieder gemeinsam; das ist ein günstigeres Verhältnis, als in gleichzeitigen rationalistischen deutschen Gesangbüchern, die mit dem alten Liederbgut radikaler verfahren sind. Dazu war das Schwergewicht der Tranoscius-Überlieferung im Volke zu stark. — Das Verhältnis zum „Cantus catholicus", einer gegenreformatorischen slovakischen Liedersammlung, die den Tranoscius verdrängen sollte, bedürfte auch noch einer weiteren Untersuchung. Im übrigen findet dieses katholische Kantional seit kurzem stärkere Beachtung als Dokument slavischen Schrifttums aus dem Boden der Slovakei, und als Denkmal aus der Frühzeit slovakischer Literaturgeschichte. Der Übergang vom katholischen Liedgut in die evangelischen Gesangbücher und umgekehrt müßten ebenfalls im einzelnen untersucht werden.

Neuerdings gibt es einen L i e d a n h a n g zur Cithara mit jüngeren Chorälen in slovakischer Sprache. Das führt auf die Frage, ob die C i t h a r a i n d e r g e g e n w ä r t i g e n F o r m t a t s ä c h l i c h a u c h w e i t e r h i n d a s G e s a n g b u c h d e r e v a n g e l i s c h e n S l o v a k e n w i r d b l e i b e n k ö n n e n. Bis zu den neuesten Auflagen erschien, wie bereits erwähnt, das Kantional in „Schwabacher Fraktur", erst in den letzten Jahren verbreitet man auch eine Ausgabe in lateinischen Buchstaben. Die Schwierigkeit, sich die Antiqua anzueignen, spricht also zunächst gegen eine Verbreitung der Cithara, mindestens im älteren Geschlecht. Aber auch die Sprache des Tranoscius ist für den slovakischen Lutheraner unserer Tage veraltet. Es ist etwa das Čechisch der „Bibličtina", die Sprache der Kralitzer Bibelübersetzung, genauer freilich die Schriftsprache der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts mit gelegentlichen Wendungen, die mehr der ostschlesisch-polnischen oder der mittelslovakischen Mundart entnommen sein mögen. Damals hatten Čechen und Slovaken eine gemeinsame, im wesentlichen čechische Schriftsprache. Die heutige slovakische Schriftsprache stammt erst aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Nach der Loslösung von der čechischen Schriftsprache gebrauchte man eine Zeitlang ein Slovakisch, das auf den westslovakischen Mundarten beruht und den Katholiken B e r n o l a k zum Schöpfer hatte. Dann aber schufen die protestantischen Wiedererwecker des slovakischen Volkes, vor allem Š t u r in den 40er Jahren die neue, noch jetzt mit geringen orthographischen und grammatikalischen Abänderungen gültige Schriftsprache, der die mittelslovakischen Mundarten, vor allem der Turz und der Liptau zugrunde liegen. D i e S p r a c h e d e s T r a n o s c i u s i s t d a h e r

nosciu niet piesní o Bohu a o jeho vlastnostiach a aj o stvorení a opatrovaní sveta sotva tam najdeme pieseň, kdežto v zpěvníku máme z tohoto oboru najkrajšie piesne." S. 263: „I antropologia, účenie o človeku a o jeho hodnosti a porušení je v Tranosciu masočsky zastúpená kdežto v Zpěvníku je o tejto téme 14 piesní."

keine lebende Sprache mehr für die, die das Kantional noch heute im Gottesdienst gebrauchen. Es ist fraglos dem heutigen Schriftčechisch viel näher verwandt, als dem heutigen Schriftslovakisch. Beim Gesang der Lieder und Liturgien der Cithara freilich „slovakisiert“ die slovakische Gemeinde im praktischen Gebrauch einigermaßen, vor allem in der Aussprache. „ř“ wird wie „r“ gesungen, „ou“ meist wie „u“ und auch sonst singt man die slovakische Wortform aus der heutigen Sprache, wo sie dem alten Text sehr ähnlich ist. Das Problem bleibt aber bestehen, ob man den Tranoscius ins heutige Schriftslovakisch übersetzen soll. Zuerst freilich müßte die slovakische Bibelübersetzung vollendet werden. Noch heute wird in den slovakischen lutherischen Gottesdiensten die Heilige Schrift in der Bibličtina des 16. Jahrhunderts gelesen. Es gibt zwar bereits eine slovakische Uebersetzung des Neuen Testamentes, sie wurde aber kirchenbehördlich nicht genehmigt. Erst in der letzten Zeit hat sich ein Ausschuß slovakischer Bischöfe, Theologieprofessoren und Pfarrer an eine neue, sprachlich einwandfreie und kirchlich brauchbare Übersetzung des Neuen Testamentes gemacht und in unermüdlicher, mühsamer Arbeit das Werk soweit gefördert, daß es wohl 1937 zum Gedächtnis des Todes von Georg Tranoscius erscheinen wird. Es besteht die Absicht, die neutestamentliche Bibellesung im modernen Slovakisch dann zum gottesdienstlichen Gebrauch zuzulassen: Eine Entwicklung, die auch durch das Schicksal der Predigtsprache mit bestimmt wird. Es ist nämlich noch nicht lange her, daß auch in der Bibličtina gepredigt wurde. Die jüngere Pfarrergeneration predigt aber jetzt ausnahmslos slovakisch. Wenn die vollständige Slovakisierung des lutherischen slovakischen Gottesdienstes auf dem Boden der Slovakei als Endstadium ins Auge gefaßt wird, so wird auch die Frage der Slovakisierung des Tranoscius brennend. Aber wer wird das unendlich mühevolle Werk unternehmen, um die Cithara kongenial mit ihrem großen Schöpfer ins heutige Slovakisch zu übertragen? Wird nicht die dichterische Gestalt der großen Choralschöpfungen darunter leiden? Handelt es sich hier doch nicht nur um eine einfache Prosaübersetzung, sondern um Übertragung sprachgewaltiger Schöpfungen. Da aber die junge slovakische Generation auch unter den Protestanten meist leidenschaftlich für die Eigenständigkeit des slovakischen Volkes als eines der drei westslavischen Völker neben Čechen und Polen eintritt und die Theorie eines čechoslovakischen Volkes mit zwei Stämmen und vorläufig noch zwei verschiedenen Schriftsprachen entschieden ablehnt, wird es, hält diese Entwicklung und Richtung weiter vor, jedenfalls zu einer Krise bezüglich der Cithara kommen.

Das gilt sicher nicht für die Auslandsslovaken, wo die Cithara viel stärker verbreitet ist und sich in ihrer konservativen Gestalt als außerordentliches Werkzeug zur Erhaltung des Volkstums erwiesen hat, wohl aber für die evangelischen Slovaken in der Heimat, die gegenüber der scharf und entschieden autonomistischen, slovakisch-völkischen Einstellung der katholischen Slovaken als Evangelische in eine schwierige Lage kommen, wenn sie weiter an der „čechoslovakischen Idee" festhalten. Fraglos hat die Tatsache der čechischen Kultussprache den protestantischen Volksteil immer stark mit den historischen Ländern der böhmischen Krone verbunden gehalten, so daß nach dem Umsturz ganz von selbst die evangelischen Slovaken, obwohl sie nur ein Sechstel des slovakischen Volkes in der Heimat bilden, die Oberhand gewannen und alle führenden Stellen im neuen Staate besetzten.[50] Vielfach wurden evangelische Pfarrer in die politische Verwaltung gerufen.

Freilich ist es überhaupt eine grundsätzliche Frage, ob zum gottesdienstlichen Gebrauch die alltäglich gesprochene Profansprache geeignet ist. Das Deutsche unserer Choräle und der Lutherbibel stellt auch gegenüber der gesprochenen Alltagssprache unserer Tage eine ältere Sprachform dar. Das Eindringen der gesprochenen Sprache in die Liturgie der Kirche ist immer ein Zeichen der Säkularisierung. Die Kultsprache — die aber die Sprache des Volkes sein soll und nicht eine völlig fremde und unverständliche antike Sprache sein darf — ist eine Hüterin des Geheimnisses, bewahrt das gottesdienstliche Leben der Kirche als ein Gefäß, das den kostbaren Inhalt vor dem Zerfließen bewahrt und birgt.[51] Die ehrwürdige Gestalt der von den Vätern überkommenen Glaubensform wird auch im Alter der kirchlichen Sprache bewahrt.[52]

Unter einem wesentlich anderen Vorzeichen freilich steht die kürzlich fertiggestellte m a g y a r i s c h e Übersetzung des Tranoscius. Noch gibt es im heutigen Ungarn über 100 000 evangelische Slovaken, vor allem in der Gegend von Békéscsaba und Nyiregyháza. Sie haben längst keine slovakischen Schulen mehr und sind auch sonst einer starken völkischen Vereinsamung ausgesetzt. Die Cithara allein ist es noch, die Widerstand leistet. Die konservative, fromme bäuerliche Bevölkerung läßt nicht von dem liebgewordenen Buch, das ihre Väter aus der Heimat mitbrachten und aus dem ganze Geschlechter gebetet und gesungen haben. Doch die praktischen slovakischen Sprachkenntnisse nehmen von Jahr zu Jahr ab. Man spricht vielleicht zu Hause noch eine slovakische Mundart, aber in der Schule, im Geschäftsleben, ja weitgehend auch bereits im kirchlichen Unterricht und in den Gottesdiensten hört man nur magyarisch. Das Čechisch des Tranoscius wird immer schwerer lesbar. Die hierfür keinesfalls vorgebildeten Pfarrer können die Jugend

[50] Die Mehrzahl der Župane, die Hälfte der ersten Abgeordneten waren evangelisch.

[51] Man versuche einmal, die sonst so vortreffliche Menge-Bibelübersetzung im Gottesdienst zu gebrauchen!

[52] Siehe das Altslavische im orthodoxen Kultus.

darin nicht lehren: Da hat man sich zu einer möglichst wort- und formgetreuen Übertragung der Choräle und Liturgien des Tranoscius ins Magyarische entschlossen. So wird der Tranoscius im anderen Sprachgewande wohl den Magyarisierungsprozeß des evangelischen Slovakentums in Ungarn vollenden. Immerhin erwies sich die Kraft des Buches, seiner Melodien, seiner Ordnungen und seines liturgischen Lebensrhythmus hierbei zu stark, daß man an ihm bei der Lösung einer politischen Frage, der Aufsaugung der slovakischen Minderheit durch das magyarische Staatsvolk nicht vorbeikam. Mit großer Erbitterung und Betrübnis wurde diese erste Übersetzung des altehrwürdigen Tranoscius in eine fremde Sprache von den evangelischen Slovaken in der Heimat zur Kenntnis genommen. Denn die Cithara ist unübersetzbar. Sie ist wohl auch unübersetzbar ins moderne Slovakisch und wird nur so lange leben, solang es ein frommes, konservatives, lutherisches slovakisches Bauernvolk in den Dörfern der Karpathen gibt.

Wir Deutschen aber haben allen Anlaß, das Lebenswerk von Georg Tranoscius mitzufeiern und mitzuhelfen, daß er neu lebendig wird als ein Symbol tiefer Gemeinschaft zwischen eng verflochtenen Völkern, als ein Zeichen gemeinsamer christlicher Verantwortung auf reformatorischer Grundlage Den bedeutsamen Gedächtnisschriften in čechischer und slovakischer Sprache zum Tranoscius-Jubiläum wollen sich diese Ausführungen — gleichzeitig zur Erinnerung an den 300. Todestag des lutherischen Sängers — als bescheidener deutscher Beitrag anschließen und eine Aufmunterung an die deutsche Forschung sein, diese ersten Anfänge weiter auszubauen zur Darstellung des Einflusses Wittenbergs und des Luthertums auf die slavische Welt.[53]

Schrifttum:

1. Deutsch.

Desider Alexy, Ratzersdorf: „300 Jahre Tranoscius“ im „Kreuzkalender“ 1937, herausg. v. *Wilhelm Rátz*, Preßburg.

G. Biermann: Geschichte der evangelischen Kirche Österr.-Schlesiens.

Dr. Fischer: Über Sammlungen von böhmischen geistlichen Liedern im Herzogtum Teschen. Programm des katholischen Gymnasiums in Teschen für das Schuljahr 1905. Ein Auszug davon befindet sich in der Zeitschrift „Unsere Heimat“, herausgegeben von Pfarrer *Dr. Wagner*, Bielitz, Nr. 10, S. 114 ff., 1935.

Dr. R. E. Wagner: Heimische Dichter, Bielitzer Poeten, Festschrift zum Andenken an den 100jährigen Geburtstag von Superintendent D. Dr. Theodor Karl Haase, Bielitz 1934.

[53] Vgl. darüber die Ausführungen in „Český Bratr“, Zeitschrift der čechisch-brüderischen evangelischen Kirche, Jahrg. XIV, Nr. 3, März 1937, Besprechung von *R. R.* auf S. 67 über *„Ján P. Ďurovič:* Živá kniha (Význam Tranoscia) 1636—1936.

2. Čechisch.

Jiří Třanovský, Sborník k 300. výročí kancionálu Cithara Sanctorum. Vydala Učená Společnost Šafaříková v Bratislavě 1936, péčí gen. tajemníka prof. *Dr. Vladimíra Klecandy*, jako otisk „Bratislavy", časopisu pro výzkum Slovenska a Podkarpatské Rusy, X. 1—2.

Prof. Dr. *Jan Vilikovský*, Bratislava; Třanovský a Cithara Sanctorum, tři sta let od vydání Cithary. Lidové Noviny, Brno, 26. září 1936, str. 9.

Josef Závovský: Jubileum Třanovského. Český Bratr, ročnik XIII., čis. 11.

3. Slovakisch.

Pavel Bujnák: Hlavné prúdy a smery v literatúre slovenskej do L. Štúra.

Ján Ďurovič: Cirkevná jednota československ. evanjelikov v minulosti, Bratislava 1928.

Dr. Štefan Krčméry: Zo slovenskej hymnologie k tristému výročiu Tranovského Kancionála. Lipt. Sv. Mikuláš 1936.

— Prehľad' dejín slovenskej literatúry a vzdelanosti. Turč. Sv. Martin 1920.

Dr. Ján Kváčala: Dejiny reformácie na Slovensku od roku 1517 do 1711. Lipt. Sv. Mikuláš 1935.

Ján Mocko: Historia posvätnej piesne slovenskej a historia Kancionálu. Lipt. Sv. Mikuláš 1909, str. 118.

— Život Jura Tranovského vehlasného církevného pevce slovenského k 300-ročnej pamiatke jeho národenia. Senica, nákladom pôvodcovým.

Dr. Samuel Štefan Osuský, biskup: Tranovského Sborník. Nákladom vydavatelského a knihkupeckého úč. sp. „Tranoscius" v Liptovskom Sv. Mikuláši 1936, str. 368.

Gusto Plavec: Tristoročný Tranoscius. Vnútornomissijná knižnica čis. 14. Lipt. Sv. Mik. 1936.

Viktor Přerovský: Literatúra slovenská. Bratislava 1920.

Ján Vilikovský: Cantus catholici. Časopis „Bratislava", ročník IX, č. 3, str. 269 a násl.

4. Polnisch.

Ks. Buchwałdek: Jerzy Trzanowski, Pamiątka wielkiego krajana naszego. Nasz Lud, rocznik 14, Nr. 22, str. 2, Czeski Cieszyn, 30. Maj 1936.

— Znaczenie Jerzego Trzanowskiego dla słowiańskich kościołów ewangelickich (Czeskiego i słowackiego) a dla polskiego kościoła ewangelickiego w szczególności. Poseł Ewangelicki, rocznik XII, 45—48, 1921.

Ks. Michejda: Modlitwy Chrześcijańskie. Czasza pełna wonności (polnische Übersetzung der Phiala odoramentorum). Towarzystwo Ewangelickiej Oświaty Ludowej w Cieszynie, 1898.

Dr. L. Otto: Jerzy Trzanowski, Zwiastun Ewangeliczny Nr. 9, 1877, Str. 196—202.

Ks. Andrzej Wantula, pastor we Wiśle. Ks. Jerzy Trzanowski wsród Polaków. Tranovského Sborník Lipt. Sv. Mikuláš 1936, str. 300—309.

Ks. Andrzej Wantula i Ks. Jan Wantula, Ustroń. Kalendarz Ewangelicki 1926, 1931, 1933.

Slavische Gesangbücher und Kantionale:

Náš církevní zpěv: Pieseň Komenského „Zpivej srdce mé Bohu" v kancionálu Tranovského prispevok ku pomeru bratov ku Tranosciu. Český Bratr ročník XIII. č. 7/8.

Zpěvník písni duchovných CČS. Upravil *Dr. Karel Farský*. Gesangbuch der čechoslowakischen Nationalkirche, Prag 1930. —

Písně duchovnj Ewangelistské opet znovu přehlédnuté, spravené a shromážděné. Alexander Augezdecský. Brüderisches Kantional 1561 für die Exulanten der Brüderkirche in Polen.

Žialtárz Swatého Dawida, Krála a Proroka Lidu Božijho. Brüderischer Psalter, gedruckt in Prag-Kleinseite, herausgegeben von *Jan Worličný* 1572, 150 Psalmen mit reichem Choralanhang.

Cithara Sanctorum, Ausgabe Leutschau, Breüer 1711.

Cithara Sanctorum, Pressporok, Karl Gottlob Lippert und Samuel Gottlieb Rosenkrantz 1790.

Cithara Sanctorum, Pressporok, Karl Gottlob Lippert 1787.

Cithara Sanctorum, Budapest, Koloman Rózsa 1907.

Slovenisches evangelisches Gesangbuch aus der Prekmurje ohne Titelblatt. (Von Pfarrer Adam Luthar, Puconci freundlich überlassen.)

Hudba a díle Třanovského, „Bratislava“ roč. X, č. 4.

Ukrainskyj evangeliskyj Spiwannyk, Stanisławiw 1930.

Knyha Chwáły (herausg. v. *Volod. Fediv*), Kolomea 1927.

Knyha Chwáły (Ukrainian book of Praise), Toronto 1922, wydannja Evangelskich Cerkov Presviterskoj ta Metodickoj v Kanadi.

Deutsches Gesangbuch:

Breslauer Gesangbuch 1745, herausg. v. *Johann Friedrich Burg*, mit dem „Geistlichen Betopfer“ und *Kaspar Neumanns* „Kern aller Gebete“. Ausgabe Breslau 1770.

Chronik.

Der Herausgeber unserer Zeitschrift, Prof. Dr. Dr. Hans Koch, ist nach Breslau berufen und mit der Leitung des dortigen Osteuropa-Instituts betraut worden. An der bisherigen Gestaltung unseres Werkes wird dadurch nichts geändert, wir bitten daher unsere Leser, dem Blatt auch weiterhin ihre Zuneigung zu bewahren.

Zuschriften an den Herausgeber, Manuskripte und Besprechungsexemplare sind nunmehr zu richten an: Breslau 10, Neue Sandstr. 18.

Verlag und Auslieferung bleiben in Königsberg (Pr).

Der polnische Protest.

Von

Harald LAEUEN, Warschau.

Gibt es eine besondere Art polnischer Religiosität, polnischer Frömmigkeit? Wenig zahlreich sind in diesem Lande die Philosophen, die dem religiösen Leben ihres Volkes geistigen Ausdruck geben. *Bystroń* hält für ein charakteristisches Zeichen der polnischen Frömmigkeit ihre Persönlichkeitsnähe, den engen Zusammenhang der Menschen mit den heiligen Personen, die wie Lebende verehrt werden. Große Gedankenschöpfungen wie in Deutschland, Erforschungen über das Wesen der Gottheit wie in Rußland fehlen in Polen. Erst mit der Wiederaufrichtung des Staates gewann über das preußische Teilgebiet eine durch die deutsche Theologie geschulte Geistlichkeit auf die katholische Kirche des Landes Einfluß, die das abstrakte Denken in den Vordergrund stellte. Aber kommt die römische Kirche damit dem polnischen Wesen näher? Wer polnisches Landvolk beim Gottesdienst beobachtet, weiß, daß das religiöse Bewußtsein ausschließlich im Gefühlsleben wurzelt, daß es „wehmütige, fast menschliche" Vorstellungen sind, wie *Bystroń* sagt, die die Menschen beseelen, in dem festen Glauben, daß alle Schicksale dieser Erde Bestimmung und Prüfung sind und getragen werden müssen. Die Gläubigkeit des schöpferischen Menschen, der sich mit Stolz vor Gott beugt, weil er die Tat sich selber verdankt und sie doch als ein Wunder hinnimmt, liegt dem Polen fern.

Der Mangel an begründeten religiösen Überzeugungen löst bei polnischen Schriftstellern oft die Klage aus, daß Polen im Grunde ein erschreckend vom Glauben verlassenes Land sei. *Stanisław Brzozowski* ist empört über die Unkenntnis in religiösen Dingen. Dem Durchschnitt der Menschen erscheine eine Vertiefung und Begründung des polnischen Katholizismus unnötig, sie gelte als Sache des Priesters. „Nirgends auf der ganzen Welt hat sich in einer so schrecklich demoralisierenden Weise wie bei uns das Verhältnis zwischen Katholizismus als Volksreligion und Katholizismus als tiefe moralische Disziplin, die das ganze menschliche Leben erfaßt, das Verhältnis zwischen dem Katholizismus der Kleinen und dem Katholizismus der Doktoren gestaltet. Ich zweifle nicht, daß unter unserer Geistlichkeit Einheitlichkeit über das hauptsächliche theologische Wissen vorhanden sein kann, sicher ist aber, daß im Leben der geistig aufgeklärten Laien der Katholizismus fast keine Rolle spielt."[1] Nicht weniger scharf urteilt *Jadwiga Marcinowska:* „Polen ist heute ein Land, das vollständig des religiösen Lebens beraubt ist. In keiner europäischen Gemeinschaft, mit Ausnahme Spaniens und Portugals, sind religiöse Fragen so allgemein fremd, so von jeder Beachtung unermeßlich weit entfernt. Tatsächlich drückt sich diese Entfernung bei uns in vielen Phrasen über ‚Verbundenheit des Volkes mit dem Glauben der Väter' usw. aus, aber gerade diese angebliche Verbundenheit ist nur das Män-

---

[1] „Legenda młodej Polski, studia o strukturze duszy kulturalnej", Neue Ausgabe, Warschau 1937, S. 46.

telchen für das Vorhandensein einer Religionslosigkeit bei dem durchschnittlichen modernen Polen. Die Menschen ohne Religion sind im gegenwärtigen Polen in gleicher Weise durchschnittliche Bekenner der herrschenden katholischen Kirche wie durchschnittliche Gegner. Die einen wie die andern begreifen nicht, daß Religion etwas ist, was aus inneren kritischen maßgebenden Beziehungen des Menschen zu allen seinen persönlichen Gefühlen, Wünschen, Handlungen und Absichten besteht, ein tätiges äußeres Verhältnis zu ausnahmslos allen Erscheinungen und lebendigen Angelegenheiten."[2] „Die Erlangung der Unabhängigkeit ist für Polen nicht ausschließlich eine politische oder militärische Sache, sondern auch eine religiöse, eng verbunden mit dem Problem der Unvernichtbarkeit des Lebens."[3]

Man kann dem Urteil von *Marcinowska* darin recht geben, daß Polen gleichwohl eine bedeutende potentielle Fähigkeit zu religiöser Schöpfung besitzt. Aber es hat diese Fähigkeit nicht in geistige Wirklichkeit umgesetzt. Es begnügt sich in seinem Verhältnis zur Kirche mit Gemeinplätzen, die des Nachdenkens entheben. Die „untrennbare Verbundenheit von Polentum und Katholizismus" scheint jede religiöse Problematik überflüssig zu machen. Wenn ein neuer Nuntius nach Warschau kommt, so führt er sich ein mit der Erinnerung an die historische Mission Polens, „Schutzwall des Christentums" zu sein.[4] Der Führer des von den polnischen Regierungskreisen ins Leben gerufenen „Lagers der nationalen Einigung" Oberst Koc erklärte in seiner Programmrede vom 21. Februar d. J.: „Das polnische Volk verband sich geistig auf dem Wege seiner zivilisatorischen Entwicklung mit der katholischen Kirche und bekräftigte mehr als einmal die Zugehörigkeit zu ihr mit heldenhaftem Blutvergießen. In seiner erdrückenden Mehrheit katholisch, ist das polnische Volk mit seiner Kirche verbunden. Darum sollte die katholische Kirche mit dem ihr gebührenden Schutz umgeben sein. Im Verhältnis zu anderen Bekenntnissen stehen wir auf dem durch die Verfassung vorgeschriebenen Standpunkt, der hervorgeht aus der traditionellen polnischen religiösen Toleranz."

In diesen Erklärungen gibt es keine Fragwürdigkeiten, nur feste, durch geschichtliche Erfahrung verhärtete Anschauungen, die jeden Zweifel über die religiöse Entwicklung Polens ausschließen. Die Frage nach dem besonderen Inhalt des polnischen Katholizismus kann mit dem Hinweis auf den Kult von Czenstochau und den religiösen Messianismus des vergangenen Jahrhunderts abgetan werden. Doch die Untersuchung dieser beiden eigentümlich polnischen religiösen Erscheinungen enthüllt die Tragödie eines Volkes, das sein eigenes Gesetz nicht finden konnte. Czenstochau erhielt seine eigentliche Bedeutung im Zeitalter der Gegenreformation, der Messianismus entstand aus dem Widerstand gegen die Teilungen. In beiden Fällen ist deutlich geworden, wogegen das polnische Volk sich abschließt und was es verurteilt, nicht aber, was es selbst der Welt zu sagen hat.

Polen ist in seiner ganzen Geschichte über den Begriff des „Schutzwalls" nicht hinausgekommen. Der Ritter, wie *Brzozowski* sagt, schafft nicht die Welt, er verteidigt sie nur. Er war der „König Geist" der polnischen Geschichte, der in Westeuropa schon seit dem 17. Jahrhundert Don Quichotte hieß. Wenn in der Kirche das Evangelium gelesen wurde, so zog die anwesende Schlachta ihre Säbel bis auf die Hälfte der Klinge vom Leder zum Zeichen, daß sie in jedem Augenblick bereit sei, den Glauben zu verteidigen. Da die Schlachta immer nur an ihre Tugenden der Mannhaftigkeit, des Opfermutes und des Unabhängigkeitssinnes appellierte, so wurden allmählich die Werte, die den Einsatz solcher Tugenden erst fruchtbar gemacht hätten, zu leeren Formeln. Man berief sich darauf, daß man als Adelsvolk nach dem christlichen Grundsatz brüderlicher

[2] „Wartości twórcze religijnej myśli polskiej", Warschau 1919, S. 112 f.

[3] Ebenda, S. 119.

[4] So Erzbischof Cortesi zum polnischen Staatspräsidenten bei Überreichung seines Beglaubigungsschreibens am 20. Mai 1937.

Liebe das Patronat über riesige Länder anderer Sprache und anderen Glaubens übernahm, aber man dachte niemals darüber nach, wie man diesen Organismus umgestalten und mit neuen Lebenskräften erfüllen könnte.

Die Erneuerung und die Umwandlung eines sich selbst als Randlandschaft empfindenden Reiches zu einem solchen, das einen eigenen Mittelpunkt schuf, hätte die Reformation bringen können. Der auf seine Freiheiten pochende Adel war für reformatorische Gedanken auf seine Art empfänglich. In seinem stark ausgeprägten Persönlichkeitsbewußtsein reizte es ihn, auch sein Verhältnis zu Gott nach eigenem Willen zu bestimmen. Massenhaft ging die Schlachta, die angesichts des reichen Besitzstandes der Kirche auch materiellen Gewinn zu erwarten hatte, zur neuen Lehre über. 1555 stand zusammen mit einem umfassenden staatlichen Reformprogramm die Forderung nach einer polnischen Nationalkirche auf der Tagesordnung des polnischen Reichstages. Dabei war an eine Abschaffung des Zölibats, Reichung des Abendmahles in beiderlei Gestalt und Einführung der Volkssprache in die Liturgie gedacht. Hierdurch wäre eine Annäherung sowohl an die lutherische wie an die griechische Kirche erfolgt. Polen hätte eine weltgeschichtliche Aufgabe als Brücke zwischen Luthertum und östlicher Orthodoxie erfüllen können. Es lag nahe für die Polen, daß sie auf dem Wege über eine kirchliche Reform, die sie nicht nur mit dem Hussitismus, sondern auch mit Brandenburg-Preußen hätte zusammenbringen können — unter Herzog Albrecht hatte sich Königsberg zu einem literarisch-protestantischen Mittelpunkt für Polen entwickelt — ihre orthodoxen, meist ostslawischen Untertanen im Osten fester an sich banden. Dazu kamen innere Gründe. Die Reformation ist der Ursprung des polnischen Schrifttums geworden. Mikolaj Rej, der „Vater der polnischen Literatur", war als echter Protestant ein Feind der Schulgelehrsamkeit und der fremden lateinischen Sprache. Er vertraute nur der Bibel und der eigenen Welterkenntnis und focht leidenschaftlich dafür, daß ein jeder in der Muttersprache ausdrückte, was ihm das Herz bewegte. Die „polnischen Arianer", die eifrigsten Vorkämpfer des neuen Glaubens und Anhänger neuer sozialer Anschauungen, haben noch nach ihrer Vertreibung aus Polen in der Fremde einen bedeutenden geistigen Einfluß ausgeübt. „Der Donner des Frühlings, der Erde Erwachen, das war die Reformation. Von ihr ergossen sich die Ströme des polnischen Wortes" urteilt *Brückner* in seiner „Geschichte der polnischen Kultur".[5] Eine tief nationale und zugleich protestantische Bewegung hatte Polen erfaßt. „Die evangelischen Schriften zum Zwecke der Werbung für die neue Glaubensart in größerer Auflage hergestellt, sollten gerade durch die allen leicht ins Ohr gehende Sprache die religiöse Denkweise weiter Kreise umgestalten. Die von den Humanisten verachtete polnische Sprache erhielt dadurch eine gewisse höhere Weihe: nun war der Beweis erbracht, daß sich darin auch die tiefsten religiösen Empfindungen klangvoll und sinngetreu wiedergeben ließen. Bisher bedienten sich die Schriftsteller, die im Jagiellonenreich etwas gelten wollten, des Lateinischen; aus dem protestantischen Lager traten nun Literaten hervor, die gerade deshalb die Aufmerksamkeit auf sich lenkten, weil sie polnisch schrieben ... Mit der zur Aufnahme von Kulturwerten verfeinerten Volkssprache war der Weg zu einer polnischen Nationalkultur betreten."[6] Erst unter dem Einfluß der Reformation führte die katholische Kirche, wie auch das Römisch-katholische Kollegium in Petersburg anerkannt (Schreiben an den Innenminister vom 7. Juni 1868, Nr. 1435), die polnische Sprache anstatt der lateinischen und polnischen Gesang beim Gottesdienst ein.

Unter diesen Umständen ist der Zusammenbruch des Protestantismus in Polen, zu dessen Lager Persönlichkeiten wie der berühmte Feldherr Chodkie-

---

[5] „Dzieje kultury polskiej", Krakau 1930, Bd. II, S. 277.
[6] *Karl Völker*, Kirchengeschichte Polens, Berlin und Leipzig 1930, S. 182.

wicz gehörten, nicht leicht zu verstehen. 1569 hatte unter den weltlichen Mitgliedern des Senats die Zahl der Evangelischen die der Katholiken übertroffen (58 gegen 55). Ein Jahrhundert später — 1670 — war kein Nichtkatholik mehr unter den Senatoren zu finden, 1718 keiner mehr unter den Landboten. Der Bruch ist so scharf, daß, um nur ein Beispiel zu nennen, ein Nikolaus Radziwiłł in Wilna im 16. Jahrhundert warmer Anhänger und Beschützer der Reformierten ist, während seine vier Söhne zum Katholizismus übertreten und alle protestantischen Bücher aufkaufen und verbrennen lassen.[7] Zur Erklärung kann man anführen, daß die vatikanische Politik auf die polnische Krone entscheidenden Einfluß gewann, daß in Stanislaus Hosius und Peter Skarga große Gegenreformatoren in Polen aufstanden und zahlreiche jesuitische Schulen bald dafür sorgten, daß der adlige Nachwuchs im römischen Sinne fanatisiert wurde. Aber alle diese Tatsachen reichen nicht aus, den Massenabfall der protestantischen Schlachta zu erklären, ohne daß — wie in Österreich oder Frankreich — dabei radikale Unterdrückungsmaßnahmen angewandt wurden.

Der Grund, warum der Protestantismus in Polen nur ein verhältnismäßig kurzes Zwischenspiel und mit geringen Ausnahmen auf das Deutschtum des Landes beschränkt blieb, liegt tiefer: Es fehlte in Polen die weltliche Staatsidee, die an Stelle der verworfenen römischen Autorität hätte treten können. Die Schlachtagenossenschaft, auf deren gesellschaftlicher Verbundenheit der Zusammenhalt des Reiches beruhte, faßte sich auf als eine Ritterschaft mit religiöser Mission. In Glaubenssachen zeigte sich der „szlachcic" gerade wegen seiner politischen Ungebundenheit besonders autoritätsbedürftig. Die Verweltlichung seines Denkens hätte ihn folgerichtig zur Anerkennung einer neuen außerhalb seiner selbst stehenden Autorität führen müssen, die ihn politisch und nicht bloß bekenntnismäßig gebunden hätte. Das war eine Revolutionierung, die die Stellung des Adels sowohl von oben wie von unten her getroffen hätte, denn schließlich beruhte auch seine Macht gegenüber den Bauern auf einem absoluten Autoritätsglauben, der durch die Reformation mit ihrer nationalen Aktivierung des Volkes hätte erschüttert werden können. Der Jesuitismus verstand es sehr geschickt, der Schlachtajugend die Überzeugung beizubringen, daß Polen rettungslos dem Untergang verfallen würde, wenn es sich den „lutherischen Irrtümern" ergebe, die nur Auseinanderfall brächten, während die Wiederherstellung der Kircheneinheit den Zusammenhalt des Reiches verbürge. Die Kämpfe mit Schweden, Rußland und der Türkei wurden jetzt im Zeichen der katholischen Idee geführt. Erst jetzt wird die — byzantinische! — schwarze Madonna von Czenstochau zur „Königin in der Krone Polens" erkürt. Zum erstenmal war durch den Einfall Karls IX. von Schweden der polnische Staat wie mit einem Schlage fast widerstandslos zusammengebrochen. Ganze Landschaften waren bereit, den Schweden als König anzuerkennen. Ein protestantischer Radziwiłł verband Litauen mit Schweden im Sinne der bisherigen Union mit Polen. Der flüchtende Polenkönig Johann Kasimir stellte dem Kaiser für seine Hilfe die Krone in Aussicht. Da wirkte die erfolgreiche Verteidigung des Paulanerklosters auf Jasna Góra im November 1655 wie ein Lichtblick. Als mit dem Abzug der Schweden das Kriegsglück sich wieder den Polen zuwandte, da wurde in der Rettung des Klosters ein Zeichen des Himmels gesehen. Seitdem gilt die Schwarze Muttergottes als die himmlische Königin und Fürsprecherin des gemeinsamen Vaterlandes, zu deren Verehrung das Volk bis zum heutigen Tage nach dem leuchtenden Berge zu Czenstochau wallfahrtet.

Wie in keinem anderen Lande konzentrierte sich der religiöse Kult auf die „matka ojczyzna", den mütterlichen Boden, der über allen politischen Wechsel-

---

[7] S. *Franz Jos. Jekel*, „Polens Staatsveränderungen und letzte Verfassung", 2. Teil, S. 107.

fällen erhalten blieb. Diese Vorstellung ging so sehr in das innerste Volksgefühl über, daß selbst der von jedem Anteil an der Nation ausgeschlossene Bauer sich ein Etwas darunter vorstellte, dem Opfer zu bringen er verpflichtet sei. Während sonst in Polen jedes Gebiet, ja jedes Kirchspiel seinen Patron und sein wundertätiges Bild hatte, wurde Czenstochau zum allgemein nationalen Kult. Hier vereinigten sich die Pilger des ganzen Landes, die zugleich als Abgesandte ihrer Heimatgemeinden galten, um vor der „größten, wunderbarsten und mächtigsten" Muttergottes zu knien, die dem Polen nahe ist und sich mit seinen Sorgen beschäftigt. Wer zu diesem Kult kein Verhältnis hatte, stand außerhalb der Volksgemeinschaft. Protestanten, Unierte und Orthodoxe blieben nach amtlichen (allerdings nicht überall gleichmäßig geklärtem) polnischen Sprachgebrauch „Dissidenten". Den Historikern erscheint die Reformation schon im 17. Jahrhundert als eine glücklich überwundene Episode, die nur noch für die Familienchroniken einzelner Adelsgeschlechter eine private Bedeutung hat. Mit Vorliebe werden die Schäden der Gegenwart auf den Abfall von Rom zurückgeführt. Im Volke befestigt sich der Glaubenssatz, daß das Schicksal Polentum und Katholizismus unauflöslich miteinander verkettete.

Adel und Geistlichkeit waren ungehindert durch königliche Gewalt Nutznießer der bäuerlichen Untertänigkeit. Die großen Kirchenfürsten traten ganz wie weltliche Würdenträger auf. In ihrer Stellung und in ihrer Lebenshaltung entsprachen sie vollkommen den Magnaten. Die kirchlichen Pflichten überließen sie gerne den niederen Amtsbrüdern, während sie sich selbst ganz der Geselligkeit und der Politik widmeten. Dem Klerus gehörte zeitweilig der dritte Teil des Grundbesitzes, ohne daß es um seine Betriebe wesentlich besser bestellt gewesen wäre, als um die privaten adligen. In jeder polnischen sozialen Kritik werden Adel und Geistlichkeit, die ja auch nur adliger Abkunft sein durfte, zusammengehen. Seit dem 16. Jahrhundert vergrößern sich die Lasten der Grundherrschaft und die Unfreiheit der Bauern. In starrer Ergebenheit wurde der Bauer gegenüber einem religiösen Rituell erzogen, ohne daß ihm der Inhalt nahegebracht wurde. Im völligen Gegensatz zum russischen Bauern war bei dem polnischen die Kenntnis der Bibel beschämend gering. Er kannte einige Lieder und erfuhr etwas von dem Leben einiger Heiliger, aber die Heilige Schrift blieb ihm im allgemeinen verborgen, sogar die einfachsten religiösen Tatsachen fehlten ihm, ohne deren Kenntnis es nach der Lehre der katholischen Kirche keine Erlösung geben kann. Die Neigung zum Mystizismus war schwächer als bei den benachbarten slavischen Völkern. Der polnische Bauer legte das größte Gewicht auf die Erfüllung der äußeren religiösen Pflichten, stattliche Hochzeiten, prunkvolle Begräbnisse, für die die Schlachta das Vorbild lieferte.

Die religiösen Formen, in denen das polnische Dorf seit dem 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart wie in einem festen System lebt, entsprechen vollkommen dem Geist der Untertänigkeit. Die Muttergottes erscheint zwar hier nicht, wie in westlichen Darstellungen, umgeben von einem Hofstaat, aber sie entspricht in ihrem Wesen ganz dem bäuerlichen Bedürfnis nach Schutz und Fürsprache. Die Czenstochauer Maria ist vor allem gut und schön, sie ist eine gnädige Herrin, die für ihre Anbeter beim Sohne bittet, so wie der hörige Bauer sich der Fürsprache des Fräuleins vom Hofe versicherte. Sie ist ein Geschöpf, das auf alle Fälle unfähig dazu ist, irgend etwas Schlechtes zu begehen, aber grenzenlos im Wohltun sein kann. Der naive bäuerliche Glaube an die Überlegenheit der Herrennatur kommt in diesem Kult zum Ausdruck. Obwohl barfuß wie ein Bauernmädchen, kann die Muttergottes vom Volke doch nicht anders als ein Herrenkind angefaßt werden. Wie sollte sie sonst als ein Gott nahestehendes Wesen in die bäuerliche Welt der Rangstufen sich eingliedern!

Die geistige Kultur Polens stagniert mit dem Erlöschen der Reformation.

Seit dieser Zeit kommt Polen mit der Entwicklung Westeuropas nicht mehr mit. „Es zerriß die Verbindung Polens mit der Geistigkeit des Westens, und schon hielten wir nicht nur mit ihm nicht Schritt, sondern seit der Mitte des 17. Jahrhunderts begannen wir sogar zurückzugehen" urteilt *Julius Górecki* in seinem Buch „Rom und Polen in der Schöpfung Słowackis".[8] *Wł. Konopczyński* sagt von den Jesuitenschulen: „Sie bildeten bisweilen kirchliche Streiter, aber sie bildeten keine Staatsbürger heran. In dem Streben nach Entwicklung formaler Fähigkeiten gingen sie geradezu in Formalismus auf, wenig sich sorgend um ein gesundes Verhältnis der Zöglinge zur polnischen Wirklichkeit. Die Erzieher seit den Skargas und Zebrzydowskis nationalisierten sich wahrhaftig im negativen Sinne, will sagen, sie verloren den Zusammenhang mit den großen Geistesbewegungen des Westens und durchtränkten mit ihrem Geist die Schlachta-Umgebung ... Aus den Jesuitenschulen gingen starre Intellekte hervor mit begrenztem wissenschaftlichen und sozialen Horizont, wie auch biegsamem Nacken, dazu geschaffen, sich zu erniedrigen vor der Menge oder den Magnaten."[9] Von den berühmten altpolnischen Freiheiten war in dieser Atmosphäre, in der der gesamte Schlachta-Nachwuchs großgezogen wurde, geistig nichts mehr übrig geblieben. An Polen ging sogar die Renaissance fast spurlos vorüber. Es blieb in der Scholastik und im Thomismus stecken. Zwei Jahrhunderte Jesuitenerziehung haben die Polen so geformt, daß sie geistig und moralisch als Nation das Werk des Ordens waren, als der Untergang hereinbrach.

Die polnische Kultur hatte noch bis ins 17. Jahrhundert stark nach Osten hin ausgestrahlt. „Polnisch schreiben die russischen Orthodoxen, polnisch schreibt der bedeutendste Dichter der Walachei."[10] Die geistige Stellung in diesem Raum geht verloren. „Während die katholisch-polnischen Einflüsse in Moskau schwanden, erlangten die deutsch-protestantischen den Vorrang. Die deutschen Einwanderer europäisierten den weiteren Osten, der eine immer offensichtlichere Überlegenheit über Polen gewann."[11] Polen kam in die Rolle des „Zwischenstaates". Das hatte nicht nur verhängnisvolle geistige, sondern auch schwerwiegende politische Folgen.

In die litauisch-ukrainischen Bezirke wurde ein Glaubenszwiespalt hineingetragen, der vorher nicht bestanden hatte. Die Jesuiten richteten außer dem Kampf gegen den Protestantismus früh ihr Augenmerk auf die katholische Propaganda unter den Anhängern der griechischen Kirche. 1577 erscheint in Wilna eine auf Veranlassung des Ordens von Peter Skarga verfaßte Schrift über die Vereinigung von West- und Ostkirche. In der Jagiellonenzeit hatten solche Bestrebungen fast völlig aufgehört. Die polnischen Könige, die sich auch als Schirmherren der Orthodoxie bezeichneten, räumten der prawoslawen Hierarchie eine ziemlich selbständige Stellung ein, die nur formell gewissen Beschränkungen unterlag. Diese Politik hatte die Folge, daß die Moskauer Metropoliten auf die Unterordnung der litauischen Bischöfe verzichten und Kiew und Halitsch aufhören, sich kirchlich nach Moskau zu orientieren.[12] Zu den treuesten Kämpfern Polens gegen Rußland gehören Anhänger des orthodoxen Bekenntnisses. Sie wurden jetzt in eine Abwehrstellung hineingedrängt, die sie allmählich an die Seite der Russen führte. Sigismund III. hatte auf Anraten der Kurie sich eifrig um eine Verbindung der griechischen Kirche mit der römischen bemüht und damit nur teilweise durch die Brester Union von 1596 Erfolg gehabt. Wohl gelang die

[8] „Rym a Polska w twórczości Słowackiego", Warschau 1936, S. 214.

[9] „Dzieje Polski Nowożytnej", Bd. II, S. 138, Warschau 1936.

[10] *Julius Kleiner*, „Die polnische Literatur", Wildpark-Potsdam 1929.

[11] *Kurt Lück*, „Deutsche Aufbaukräfte in der Entwicklung Polens", Plauen 1934, S. 290.

[12] *Kazimierz Chodynicki:* „Kościół prawosławny a Rzeczypospolita Polska, zarys historyczny 1370—1632", Warschau 1934, S. 75.

Polonisierung der zum katholischen oder griechisch-katholischen (-unierten) Glauben übertretenden Schlachta, dafür wurden aber die Gebiete, in denen die Union keine Anhänger fand, und das war die größere Hälfte, endgültig ein unsicherer Besitz für Polen.

Verhängnisvoll für die inneren und äußeren Verhältnisse Polens wurden die Kämpfe zwischen Unierten und Prawoslawen. Neben Moskau erscheinen Feinde wie Gustav Adolf und der siebenbürger Fürst Betlen Gabor als Beschützer der orthodoxen Kirche in Polen. Das Land hat sich in seiner ganzen Ostpolitik nicht mehr von der Abhängigkeit des Vatikans befreien können und dabei auf die Erreichung von Zielen, die seiner Staatspolitik entsprachen, zu seinem Schaden verzichten müssen. Als Stefan Batory zum entscheidenden Stoß gegen Moskau ausholte, trat ihm bei Pleskau der päpstliche Delegat Possevino entgegen. Die Idee Batorys war, zunächst Rußland zu erobern und dann alle Streitkräfte nach der Türkei zu werfen. Er dachte dabei sogar an eine Hilfe der Perser und der kaukasischen Völker. Der päpstlichen Politik dagegen war es nur um die Türkei und eine Hilfe für die Habsburger zu tun. Außerdem lebte sie auf Grund von Andeutungen Ivan Groznyj's in dem Glauben, daß Rußland zum Katholizismus übertreten würde. Alle polnischen Siege über Rußland, die 1616 unter dem Hetman Żółkiewski sogar zu dem Plan führten, den Sohn Sigismunds III., Ladislaus, nach griechischem Ritus zum Zaren zu krönen, haben nichts genützt. Die nationale Widerstandskraft der Russen entzündete sich immer wieder an dem Gedanken der Verteidigung des Glaubens. Seit Beginn des 17. Jahrhunderts wird die Kosakenschaft, die als Söldner Polens militärisch große Bedeutung hatte, immer entschiedener in die „rechtgläubige" Kirchenopposition hinübergezogen. „Es fiel nicht schwer," so sagt der russische Geschichtsschreiber Kľucevskij, „dem Kosaken und dem Cholóp ohne weiteres klar zu machen, die kirchliche Union wäre nichts anderes als ein Bündnis des Polenkönigs, des Pans und des Priesters samt ihrem gemeinsamen Agenten — dem Juden — gegen den Russengott, den jeder Russe zu verteidigen die Pflicht habe."[12a]

Sigismund III., völlig den Einflüssen Roms ergeben, hat die besten Truppen Polens in Kämpfen geopfert, über deren Nutzen für Polen sich zumindest streiten läßt. *Walerjan Krasiński* wirft ihm in seinem englisch geschriebenen „Abriß der Geschichte der Entstehung und des Falles der Reformation in Polen" vor, daß er anstatt die Böhmen in den Kriegen um ihre politischen und religiösen Freiheiten zu unterstützen, den Österreichern Kosaken zur Hilfe schickte oder die Türken unnötig herausforderte, *Krasiński* ist nicht der einzige, der in der Betrachtung dieses, ein unaufhaltsames Sinken der polnischen Macht einleitenden Zeitabschnittes zu dem Schluß kommt: „Die Quelle und Ursache des Unterganges unseres Landes waren die Jesuiten und ihr unglückliches Werkzeug Sigismund III."[13]

Der polnischen Politik fehlten feste Maßstäbe. Sie verzettelte sich in Unternehmungen, die nicht Teil einer großen staatspolitischen Vorstellung waren. Die berühmte Entsetzung Wiens 1683 durch Johann Sobieski, der unter päpstlichem und französischem Einfluß handelte, macht keine Ausnahme. Bis zum heutigen Tage haben die Polen von dem Glanz des Ruhmes gezehrt, den Sobieskis Tat verbreitete. Sie war das sichtbarste Zeichen „polnischer Ritterlichkeit" für Europa. Ihr realer Wert für die polnische Nation steht ebenso in Frage wie der der Italienzüge der mittelalterlichen Kaiser für die Deutschen. *Konopczyński* meint, „daß es genug war, die Reußen vor den Tataren zu verteidigen. Den Habsburgern war die Ehre des Kampfes mit dem türkischen Kaiser zu lassen. Die letzten Jagiellonen wußten das gut, darum beeilten sie

[12a] „Geschichte Rußlands", herausg. v. *Braun* u. *v. Walter*, III, S. 121.
[13] Polnische Übersetzung, Warschau 1903/1904, II, S. 136.

zu bewahren. Zur gleichen Zeit versuchte bekanntlich Piłsudski in Tokio, Japan zur Unterstützung der polnischen Sache zu gewinnen.

Im Weltkriege stieß der Gedanke der Wiederherstellung Polens im Vatikan auf Ablehnung. Roman Dmowski, der es am besten wissen muß, erzählt: „Die geringste freundliche Aufnahme fand ich für unsere Bestrebungen an der Stelle, wo man sie am wenigsten erwarten sollte, nämlich im Vatikan. Es scheint mir, daß die Politik des Vatikans während des Krieges große Fehler beging, besonders im Verhältnis zu Polen." Als Beleg führt Dmowski ein Gespräch mit einem vatikanischen Würdenträger aus dem Jahre 1916 an, der die Unabhängigkeit Polens als „Traum" und „unreales Ziel" bezeichnete.[23] Erbittert stellt *J. Górecki* fest: „Gleichgültig war Rom die polnische Staatlichkeit, da es weiß, daß Polen, ob es unabhängig ist oder nicht, ihm immer treu bleibt und es immer sein Herr sein wird."[24]

*

Wichtiger als die politische Kritik ist die geistige, nämlich die Frage, auf welchen Grundlagen sich das polnische geistige Leben nach dem Untergange des Staates aufbaute und wie es dabei sein Verhältnis zur Kirche gestaltete. Die polnische Dichtung jener Zeit, die zur klassischen Dichtung wurde, hat einen eigenen religiösen Boden, der sich deutlich von dem kirchlichen abhebt. Es war die Tragik der Mickiewicz, Słowacki und Krasiński, daß die Auseinandersetzung mit Rom, die sie führten, nicht nur für Europa, sondern auch für ihr eigenes Volk verloren ging. Während die Anklage der großen Russen gegen Rom und das Abendland die ganze Kulturwelt bewegte, wurde von den Polen nur bekannt, daß sie Vertreter eines messianistisch aufgefaßten Nationalismus waren, über dessen allgemein menschlichen Wert sich streiten ließ. Gerade der Messianismus brachte die polnische Kultur in einen propagandistischen Ruf und beraubte sie des tieferen Interesses.

Fruchtbarer Ausgangspunkt für das polnische Denken konnte nur die Verbindung der Forderung einer politischen Wiederherstellung mit einer innerlichen Erneuerung sein. Diese Erneuerung mußte notwendigerweise den Protest gegen jene alten Mächte einschließen, mit denen Polen zugrunde gegangen war. Eine polnische geistige Revolution konnte erst recht dann an der Kirche nicht vorübergehen, wenn sie den Gedanken eines gewandelten polnischen Lebens religiös begriff. Aus dieser Einsicht hat der Mönch Towiański, der Freund von Mickiewicz, der auch Słowacki beeinflußte, seine Lehren entwickelt.[25] Für Towiański ist wie für einen Menschen der Reformationszeit allein das Evangelium maßgebend. Er spricht Worte, wie sie Polen seitdem nicht mehr gehört hat. Nicht der leidende, ans Kreuz geschlagene Christus steht bei Towiański im Vordergrunde, sondern Christus der Auferstandene, der Überwinder. Er fordert Opfer und Taten, um auf einen christlichen Weg zu gelangen. Für Towiański ist kirchliches Leben unaufhörliche geistige Bewegung, er sucht das soziale Leben der Völker damit in Übereinstimmung zu bringen. Die Kirche erscheint ihm weniger als etwas Gewordenes, denn als Werdendes. „Der Mensch sollte die Kirche überall suchen, wo er ist. In irgendwelchen Seelen, unter irgendwelchen Formen lebt und offenbart sie sich." Er glaubt an die „wahre Kirche", zu der alle gehören, die verbunden sind in der Nachfolge Christi. Das zur Wiederauferstehung schreitende Polen ist nach Towiański dazu berufen, die Wirksamkeit des Wortes Gottes auf Erden zu zeigen. Es soll ein Vorbild für die Welt sein und in der Politik

[23] „Polityka polska i odbudowanie państwa", Warschau 1926, 2. Aufl., S. 180 f.

[24] „Rzym a Polska", S. 262.

[25] Für die folgende Darstellung vgl. das Kapitel „Towiański" in *Górecki*, „Rzym a Polska".

die höchste Moralität verwirklichen. Towiański tadelt, daß es in Polen an Liebe fehlt. Er selbst ist zu den hörigen Bauern gegangen, um mit ihnen „als Bruder zum Bruder und als Freund zum Freund“ zu sprechen und hatte dabei Erfolg. Was liegt für einen, vom Auferstehungsglauben besessenen Polen näher, daß er dem Pessimismus der offiziellen kirchlichen Lehre entgegentritt und das Dogma von der „ewigen Verdammnis“ verwirft? Towiański hielt der Kirche vor, daß sie das Königreich Gottes erst im Jenseits und nicht auf Erden suche. Er wendet sich gegen den theologischen Intellektualismus des Klerus, der keine Glut christlichen Empfindens habe. „Reichtum im Kopf, aber Armut, Trockenheit und Tod in der Seele.“ Nach seiner Meinung fiel die gegenwärtige katholische Kirche bis zu einem solchen Grade, daß sie aufhörte, vom Geiste Christi erfüllt zu sein. Sie mißbraucht die himmlischen Interessen als Werkzeug für die irdischen. Rom ist der Sitz der „Sünden des Geistes“, dort wird Christus von neuem gekreuzigt, dort gibt es keine christliche Freiheit und keine Religion.

Towiański fuhr nach Rom, um mit dem Papst selbst zu sprechen. Dieser gebot ihm aber, sofort Rom zu verlassen. Seine Schriften kamen auf den Index. Da er nicht wankend wurde und seine Worte eine starke Wirkung ausübten, traf sich 1858 der päpstliche Nuntius Bovieri in Zürich mit ihm zu einem Gespräch, das an die Begegnung Luthers mit Cajetan erinnert. Bovieri verlangte Gehorsam gegenüber der Kirche. Towiański erwiderte, daß selbst ein Christus nicht gehört werden würde, wenn er etwas gegen die Kirche sagte. Eine Verständigung wurde nicht erzielt. Towiański vertrat im Namen der Freiheit des Geistes das Recht des Christen, der amtlichen Kirche ungehorsam sein zu dürfen: „Wenn der Heilige Vater dem Willen Gottes widerstrebt, erfülle ich ihn selbst, ohne Anhang und ohne seinen Segen.“ Im Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit sah er Mangel an Demut, Liebe und Gottesfurcht und einen Beweis dafür, welcher Dunkelheit die gegenwärtige Kirche erlegen sei.

Mit Towiański war die Frage der Reformation in Polen neu gestellt. Sie bewegte vor allem die polnische Emigration, in der sich die religiös-nationalen Erlösungsbestrebungen mit den Ideen der französischen Aufklärung kreuzten. Eine chiliastische Stimmung, eine Erwartung des nahenden Reiches Gottes auf Erden, in dem Polen eine außergewöhnliche Stelle einzunehmen hätte, herrschte in dieser Emigration. Polen war mit dem Stigma des Märtyrertodes Christi als auserwähltes Volk gekennzeichnet. Diese romantische Religiosität steht nur in einem höchst lockeren Zusammenhange mit allen feststehenden Glaubenssätzen und zeigt scharfen Widerspruch zur römischen Kirche.[26] Die Emigranten organisieren sich in kleine Gemeinden und Sekten, die wie z. B. auf der Insel Jersey eine Idealstaatsform verwirklichen sollten. Sogar die „Gemeinden des polnischen Volkes“ („Gromady Ludu polskiego“), die sich für Katholiken halten, hassen die zeitgenössische römische Kirche. Nur das Gebot der Nächstenliebe bleibt bei ihnen von den kirchlichen Vorschriften übrig, ein Gebot, das sie mit den Revolutionsthesen von Brüderlichkeit, Gleichheit und Freiheit in Übereinstimmung bringen. Zenon Świętosławski und seine Anhänger führen Klage darüber, daß die Kirche Christus und seine Ideale in der Gegenwart völlig verleugnet habe. In Gestalten wie Robespierre und St. Juste sehen sie Auferwecker des „wahren Katholizismus“. Alle sind davon überzeugt, daß die neue Epoche eine Verchristlichung der Politik, einen endgültigen Triumph des Guten und der Glückseligkeit bringen werde. Bei der Frage, wie die neue Ordnung aussehen soll, greifen sie gewöhnlich auf französische Vorbilder zurück. „Es handelte sich lediglich darum,“ sagt *Ujejski*, „an den französischen Schaft die polnische Standarte zu

[26] Vgl. *J. Ujejski*, „Allgemeiner Überblick der religiös-sozialen Strömungen unter den polnischen Emigranten nach dem Jahre 1831“ in „Bulletin International de l'Academie des Sciences de Cracovie“, Krakau 1915.

Glauben noch Hoffnung. Rom versteht schon nicht mehr einen Funken von Liebe und Mut in die Herzen der Menschen zu säen."[31]

Unter dem Einfluß der deutschen Philosophie glaubt Krasiński gerne die These, daß nach der romanischen und germanischen Periode die slawische kommt und Polen dabei als Hüter des Ideals der „Gerechtigkeit und Liebe" eine Mission zu erfüllen hat. Jedoch geht er nicht so weit, eine Erlösung der Welt durch Polen anzustreben, vielmehr ist bei ihm Polen nur Beispiel für andere Völker. Er will, daß Polen „mit heiligen Taten" auf dem Wege der Vollendung vorangeht. Nicht jedes Werk ist zur Erreichung der nationalen Ziele recht. Nach „Irydjon" hat derjenige dem Vaterland wohlgetan, dem Gott in sein Herz sieht und erkennt, daß es rein und uneigennützig geblieben ist.

Die Dichtung Krasińskis, der als Aristokrat gegen „rote" Losungen ist und in seiner Abneigung gegen die Demokratie das Wort prägt: „Ohne Schlachta kein Volk", hat einen inneren Bruch. Er legt in seinem Hauptwerk, der „Ungöttlichen Komödie", ein persönliches Bekenntnis ab, wenn er schreibt: „Ich leide, denn ich bin nicht der Sohn meines Jahrhunderts. Eine Kluft liegt zwischen mir und dem Jahrhundert der Unterdrücker und der Bankiers. Und ich leide, weil ich dennoch an meine Epoche gebunden bin, und diese ist die Epoche einer zugrundegehenden Welt, — weil ich dennoch an meine Kaste gebunden bin, und diese ist dem Tode geweiht." Krasiński sieht das Emporkommen der Leute ohne Vergangenheit, ohne Vorfahren und Privilegien, die nichts zu verlieren und alles zu erkämpfen haben. Er weiß, daß sie siegen werden, aber sie werden vernichten und nicht aufbauen, weil sie nur hassen und nicht lieben. Eine gewisse Resignation beherrscht Krasiński. Er erstrebt eine neue Welt und vermag sie doch nicht zu gestalten. „Bis zum Ende seines Lebens", sagt sein Biograph *Pini*, „wird er auf den Einsturz der Peterskuppel und die Entstehung der Kirche der Liebe warten, schwere Vorwürfe gegen die offizielle Kirche erheben, offen seinen Haß gegen die Jesuiten verkünden. Das sogenannte Philosophische seiner Schriften halten die Vertreter der Kirche geradezu für Ketzerei. Er wich erheblich ab von der Linie, welche die Kirche anzeigt, nicht aber wich er ab von den Dingen, deren sich die Orthodoxie bedient, von Katechismus und Bibel. Das Markus-Evangelium ersetzte er durch das Johannes-Evangelium und dabei ließ er es bewenden."[32]

Wenn aus den polnischen Erneuerungsgedanken sich nicht Kräfte entwickelt haben, die die Welt um eine großartige religiöse Deutung bereicherten und dem Polentum selbst neue geistige Möglichkeiten eröffneten, so trägt die Schuld daran in erster Linie Adam Mickiewicz, der den Ruhm des Nationaldichters erntete und mit der Gewalt seiner Sprache die größten Wirkungen erzielte. Wohl setzt Mickiewicz als Jünger Towiańskis die Kritik an Rom fort. „Das Volk", sagt er z. B., „welches um seine Unabhängigkeit oder um die Erweiterung seiner Freiheiten kämpft, sollte nicht den hohen Würdenträgern der Kirche trauen, die alle miteinander mit dem Kult des Absolutismus verbunden sind, ohne Rücksicht darauf, daß dieser Absolutismus mohammedanisch, häretisch oder sogar atheistisch ist."[33] Doch ist es Mickiewicz in erster Linie um die Politik und nicht um die Religion zu tun. Er greift den messianischen Gedanken auf, um ohne Hemmungen das Schicksal des Heilandes mit Polens „Opfertod zur Erlösung der Völker" in Vergleich zu stellen. Der Messianismus wird zum System, aus der Religion eine nach irdischer Macht strebende Magie. Der zum Nationalepos erhobene „Pan Tadeusz" gefällt sich in der Idylle eines patriarchalischen ritterlichen Land-

[31] Brief an seinen Freund Sołtan, 1844.

[32] *Tadeusz Pini*, „Krasiński; życie i twórczość", Posen 1928, S. 304.

[33] S. „Wrogowie Ludu", Trybuna Ludów; przekład, wstęp i komentarz *E. Haecker*, Krakau, S. 203.

lebens, in das „böse Feinde" einbrechen. Auf dieser Ebene kann das geschichtliche Geschehen nach den Maßstäben der Morallehre gemessen und unter Idealisierung der eigenen Vergangenheit alle Schuld auf das Haupt der Teilungsmächte gewälzt werden. Diese Folgerungen hat auch die polnische Geschichtswissenschaft gezogen und bis Versailles im Mickiewiczschen Geiste rein propagandistisch gearbeitet.

Der Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heiligt, wird von Mickiewicz voll übernommen. Sein „Konrad Wallenrod" schildert das Leben eines Polen, der sich in den Ritterorden einschleicht, bis zu den höchsten Stellen emporsteigt und auf der Höhe seiner Macht den Orden verrät. Mit glühendem Fanatismus hielt Mickiewicz seinem Volke das Beispiel bedingungsloser Aufopferung vor, einer Aufopferung, die um so wirkungsvoller war, als der Held im Augenblick des Sterbens den nahen Triumph seiner Idee erlebte und sein Haupt mit einem sonnigen Heiligenschein umgeben wurde. Für jeden jungen Polen, der nur die Möglichkeit hatte, durch Verschwörung zum nationalen Helden zu werden, war der „Wallenrodismus" eine unwiderstehliche Verführung. Er erteilte Absolution für jede Handlung, die im Namen der Nation begangen wurde.

Die Wiederherstellung Polens ist bei Mickiewicz die Frage eines gesetzmäßigen Ablaufs, der leicht durch Parallelität zu erklären ist. In seinen „Büchern der Nation" legt Mickiewicz dar, wie die Menschheit schon zweimal den Anfang gemacht habe, dem göttlichen Gesetz gemäß in Brüderlichkeit und Freiheit zu leben, dann aber auf die abschüssige Bahn des individuellen und staatlichen Egoismus gelangte, in immer größere Verruchtheit versank, bis ein gewisses Absurdum von Verbrechen und Vergewaltigung des göttlichen Willens erreicht war und sich die Reaktion in Gestalt der Rückkehr des Guten und der Gerechtigkeit einstellte. Ein solches Absurdum von Gottlosigkeit waren der Martertod Christi und ... Polens. Die Folge des Martertodes Christi war die siegreiche Auferstehung der in ihm gemordeten Idee und eine neue, höhere Epoche. Ähnlich wird auch die Folge des Martertodes Polens sein. Die Verwandtschaft des Mickiewiczschen und marxistischen Denkens ist hier offenbar. „Man setze statt Gottes Schickung eine materialistisch aufgefaßte historische Notwendigkeit — und es wird klar, daß der Sozialismus und der Bolschewismus in der messianistischen Denkungsart fußen."[34]

Verständlich ist auch die hohe Wertschätzung des Judentums bei Mickiewicz. Wenn er in seinen Vorlesungen ausführte, daß der polnische Gegenreformator Peter Skarga in der ganzen Geschichte nur zwei Völker erkannt habe, die einen entsprechend hohen Begriff vom Vaterland hatten: das auserwählte Volk und das polnische Volk, das „neue Jerusalem", dem Gott ein großes Versprechen übertrug,[35] so drückte Mickiewicz damit zweifellos seine eigene Überzeugung aus. Die Annahme des Begriffs des „auserwählten Volkes" vervollständigt nur das Bild.

Der Wert des polnischen M e s s i a n i s m u s für die Welt bedarf eigentlich gegenüber dem Glauben, daß Polen die Menschheit erlösen wird, keiner näheren Umschreibung mehr. Immerhin hat Mickiewicz in der Vision des Pater Peter in der „Totenfeier" eine Andeutung für nötig gehalten. Danach ist im Verhältnis zum Opfer Christi das Polens nicht so groß, auch nicht so heilig, doch gleichfalls unschuldig. Hat dieses Opfer des unschuldigen Volkes einen Zweck? Polen erreicht diesen Zweck, wenn nach seiner Himmelfahrt die ganze Welt sich in ein weißes Gewand hüllt, in das Gewand der Unschuld. So endet der Messianismus in einer blassen Vorstellung, die nur seine geistige Unfruchtbarkeit bewies. Er erwartet das neue Polen wie das tausendjährige Reich, ohne

[34] *Kleiner*, „Die polnische Literatur", S. 53.
[35] Vortrag im College de France, am 25. Juni 1841.

sich über seinen Lebensinhalt weiter Gedanken zu machen. Mickiewicz gibt der Emigration den Rat, im Geiste des Evangeliums zu leben und Opferwilligkeit zu pflegen, aber über die Regierungsformen und Gesetze des künftigen Polens nicht zu streiten, sondern einfach zu glauben, „daß die Republik groß und schön emporwachsen wird.“[36]

Eine solche Auffassung verleitete dazu, sich aus der Wirklichkeit zu flüchten und der Verklärung des eigenen Wesens zu leben, wobei die immer wieder abgewandelte Darstellung von Polen als dem Werkzeug Gottes schließlich jedes reine und wahre religiöse Gefühl verfälschen mußte. Es gab hier keine Persönlichkeit, die wie Luther den Bauern entgegentrat und der Verquickung des Evangeliums mit persönlichen Ansprüchen ein Halt gebot. In den Romanen nach der Art von Sienkiewicz erlebte die polnische Nation auch noch eine Popularisierung des romantischen Gedankengutes.

Über die zerstörenden Wirkungen des Mickiewicz’schen Denkens gibt sich das Polentum bis heute keine Rechenschaft, obwohl schon einem Słowacki der Katholizismus Mickiewicz’ als eine Religion der erniedrigenden Demut und Werkheiligkeit erschienen war und Krasiński den Wallenrodismus als „jüdisch“ ablehnte.[37] Mickiewicz blieb eine unantastbare geistige Autorität, von der freilich eine Persönlichkeit wie Piłsudski bekennt, daß er zu ihr kein Verhältnis gewinnen konnte.

Der in der Emigration geborene Romantismus führte im eigenen Lande zu einer Flucht vor den Problemen. *Brzozowski* hat ein vernichtendes Urteil über ihn gefällt: „Im Lichte der jungen (späteren) Polen wurde der Romantismus zu einem Vorwand, der der Kraftlosigkeit den Wert nationaler Männlichkeit zu geben Vorwand, der der Kraftlosigkeit den Wert nationaler Männlichkeit zu geben hatte.“[38] „Bei den Verbannten war der Romantismus ein Streben nach dem Volk, für das junge Polen war er eine innerliche Emigration, eine Oase, wo man ausruhen konnte vom realen Volk und allem Realismus.“[39] Die geistige Überwindung dieses Zustandes setzt erst ein mit dem Dichter und Maler Stanislaw Wyspiański. Er erkennt Mickiewicz wohl als Künstler, aber nicht als politischen Führer an. In der „Legjon“ stellt Wyspiański Mickiewicz als einen Kämpfer ohne Volk dar, dem nur das Wort zur Verfügung steht. Der Glaube Mickiewicz’ führt nach Wyspiańskis Meinung zum Grabe, erst von dort führt er zu einem neuen Leben und zur Verjüngung. Aber die Verjüngung, so sagt Wyspiański in Erschütterung des messianistischen Gedankengebäudes, garantiert noch nicht die Auferstehung des Volkes. Das neue Geschlecht kann wieder in Unfreiheit geboren werden.[40] Der Messianismus erzeugt für Wyspiański ein passives Warten auf das Wunder, einen schädlichen Kult der Vergangenheit, der Gräber und des Todes. Wyspiański bekämpft überall den „Zauber“, ergrimmt über die Stumpfheit. Ihn, den als Maler die Gesichter der Arbeiterkinder beschäftigen, verlangt nach dem „lebendigen Recht“ für das Volk. Er weiß, daß das Problem der Freiheit sich nicht erschöpft im bloßen Besitz der Freiheit, sondern im ununterbrochenen Kampfe um sie, daß das zukünftige Polen unaufhörlich mit sich wird ringen müssen, um Ritterlichkeit, Recht, Gerechtigkeit und Schönheit zu verwirklichen. Damit ist die Anknüpfung an Słowacki da, für den ebenfalls die innerliche Wandlung Voraussetzung der politischen Wiedergeburt war. Im Kampf um den neuen Menschen in Polen mobilisiert Wyspiański alle Elemente, zieht Mythen

[36] *Ujejski,* „Allgemeiner Überblick“, S. 32.
[37] In einem Brief an Cieszowski vom 13. Juli 1848.
[38] „Legenda młodej Polski“, S. 151.
[39] Ebenda, S. 159.
[40] „St. Wyspiański, Dzieła“ bearbeitet von *A. Chiniel* und *T. Sink,* Bd. 3, Einleitung, S. CXXIII.

und Sagen heran. Nicht anders bildet sich nach seiner Überzeugung der Pole zum Schöpfer der Geschichte, bis er die Feuerprobe der Rivalität mit allen Erscheinungen des Willens und der Kraft besteht, ob sie auf Legende oder auf Wirklichkeit gegründet sind.[41] Wyspiański ist Sucher einer neuen Welt, ein Revolutionär des Geistes wie Słowacki. In der Idee zu einem Stück „Das letzte Gericht" wollte Wyspiański schildern, wie die Revolution der Arbeiter die ganze Welt ergriffen hat und die letzten Könige und Aristokraten sich mit dem Haupt der Kirche im Schloß des Heiligen Engel verbergen. Die Revolutionäre unter einem jungen Führer belagern das Schloß. Sie beginnen zu stürmen. Entgegen den Forderungen der Verteidiger will der Papst nicht den Befehl zum Schießen erteilen. Schließlich gibt er nach und ordnet an, auf den Sturm mit Geschützfeuer zu antworten. Die Revolutionäre dringen in das Schloß ein, ihr Führer an der Spitze. Er tritt dem Papst gegenüber. Der Papst erkennt, daß sein Gegner das Gesicht von Christus hat.[42]

So erschütterte Wyspiański in seinen Visionen das polnische Gewissen und zeigte in begeisterten Prophezeiungen das nahe „Morgengrauen". Er vermochte mehr zu erheben als in seinem Pessimismus Stefan Żeromski, dessen Gestalten von Gott verfolgt sind, von einem furchtbaren Gott, der sich nur selten als Gott der Liebe zeigt. Sein Leben lang quälte sich Żeromski mit religiösen Zweifeln, und gerade darum hat er das polnische Leben aufgerührt. Ihm ging es um den göttlichen Funken in der menschlichen Brust. Er war so einem Kult der Göttlichkeit im Menschen ergeben, daß er sich gegen das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele verschloß. Die Priester zeichnete er im allgemeinen sehr ungünstig. Sein religiöses Denken führte ihn weit von der Institution der Kirche weg. „Der Katholizismus frißt das polnische Leben", sagt er einmal. Nach dem Kriege hegte er die Hoffnung, daß sich eine Wandlung Polens im Verhältnis zu seinem Glauben vollziehen werde, eine kirchliche Reform, die zu einer „Polonisierung" der Kirche führen werde.[43] Von Abneigung gegen die amtliche Kirche erfüllt und von Zweifeln zerrissen, durchdringen doch die Schöpfung Żeromskis nach Adamczewski „mit einem tiefen, reichen und starken Strom die Motive des religiösen Lebens, die der Dichter, wie so viel andere Dinge des Lebens und Geistes mit einem ungestillten Herzen angriff."[44]

So groß auch die Einwirkungen Wyspiańskis und Żeromskis auf die junge polnische Generation waren, so hat doch der Messianismus bis zur staatlichen Wiederherstellung das polnische Geistesleben überschattet. Die unausbleibliche Folge war eine allgemeine Ernüchterung und Enttäuschung über die polnische Wirklichkeit. Man erkannte jetzt, daß auch ein unabhängiges Polen seine Alltäglichkeit hat. Man fühlte sich in seinem Wunderglauben einfach betrogen. Der freie Staat, der solange als „goldener Traum" im Lichte einer übergeschichtlichen Heiligkeit erschienen war, wurde durch die durchschnittlichen Normen des täglichen Lebens förmlich entweiht. Das wiedererstandene Vaterland versetzte der romantischen Mystik den Todesstoß.

Für die nationale polnische Intelligenz, die mit der Gloriole des Messianismus ihre politischen Ziele erkämpft hatte, gab es im allgemeinen keine religiöse Problematik. Der Messianismus hatte die Frage nach dem Inhalt des polnischen Lebens vernachlässigt. Die Intelligenz, die sich in ihrem Denken durch die Aufnahme der westlichen Geistigkeit rationalisiert hatte, beruhigte sich bei der Feststellung, daß der Katholizismus eine konfessionelle Einheit des polnischen Volkes garantierte und zu seiner Abgrenzung gegenüber den Nach-

[41] *Pomirowski*, „Walka o nowy realizm", Warschau 1933, S. 93.
[42] *S. W. Feldman*, in Współczesna Lit. pol., II, 7. Ausg., S. 290.
[43] *St. Adamczewski*, „Serce nienasycone", Posen, S. 38.
[44] Ebenda, S. 53.

barvölkern beitrug. Typisch für die Haltung der Intelligenz ist das Bekenntnis des Professors *Marjan Zdziechowski*, der unter den Einfluß der englischen Philosophie gerät: „In meiner Seele tobten Kämpfe. Eng war ich mit der Kirche, dem Ritus, der ganzen äußeren Seite der Religion verbunden, und obwohl die erste Stelle hier die Einbildung hatte, fühlte und verstand ich zugleich, daß unter unseren Daseinsbedingungen der Katholizismus fast ein Synonym der Nationalität war, daß man in ihm Hauptstütze und Heil suchen sollte."[45] Die politische Entscheidung ersetzt hier die religiöse. Als „Synonym der Nationalität" wird die eigentlich religiöse Rolle des Katholizismus unwesentlich.

Das junge Geschlecht, das in der polnischen Gegenwart heranwächst, nimmt die Tatsache des Staates nicht als ein Wunder, sondern als eine Selbstverständlichkeit hin. Die messianische Begeisterung der alten Generation liegt ihm fern. Es stellt die Frage nach dem Inhalt des neuen polnischen Lebens und prüft kritisch die überlieferten Formen. Von den großen Dichtern, die ihm als Schöpfer der nationalen Kultur in der Schule gepriesen werden, erfährt es, daß sie alle zur Kirche ein negatives Verhältnis gehabt haben. Das junge Geschlecht sieht die sozialen Schäden des Klerus, der gemeinsam mit dem Adel das polnische Volk beherrschte. Der These von der untrennbaren Einheit „Katholizismus und Polentum" setzt es den Zweifel entgegen, ob die Schwäche des Volkes nicht zugleich die Stärke der Kirche gewesen ist. Es kennt die politische Rolle des Vatikans in der Vergangenheit. Wenn noch heute der Papst Polen als „Vormauer des Christentums" bezeichnet, als ein Land, das „trotz Überfällen, Häresien und Schismen den unbefleckten katholischen Glauben bewahrte",[46] so empfindet das junge Polen den Begriff der „Vormauer" als ein defaitistisches Ideal und als ein Mangel an Mut zu sich selbst. „Der negative Mythus", schreibt *J. E. Skiwski*, „der die Größe der Nation in der Rolle eines automatischen Hindernisses im Verhältnis zum Angreifer sucht, leitet seinen Schlag durch Vermittlung von Polen aus irgendeinem größeren und breiteren Ideal, für welches Polen lediglich der Wärter ist."[47] Polen hat den politischen Ehrgeiz, endlich einmal etwas anderes zu sein, als „Vormauer", selbst Mittelpunkt und nicht bloß Deckung zu bilden für Kräfte, die außerhalb seiner Grenzen wohnen. Ein Polen, das zu seinem politischen Grundgesetz das Vertrauen zur eigenen Stärke erhebt, kann sich nicht mit der Rangstufe der „Vormauer" zufrieden geben. Für die vatikanische Politik war diese Einschätzung bequem. „Die Geistlichkeit," sagt *Dmowski*, der gewiß nicht als kirchenfeindlich anzusehen ist, „trachtet danach, Staat und nationale Idee vollständig den Gesichtspunkten der Kirche unterzuordnen, und das führt zur Desorganisierung der nationalen Instinkte."[48]

Für das junge Geschlecht in Polen kann die kirchliche Problematik nicht erledigt sein. Nur in einem Lande, das noch um seine religiöse Gestaltung ringt, sind solche Erscheinungen zu erklären, wie die des bekannten jungen katholischen Schriftstellers *Zegadłowicz*, der plötzlich seine Richtung wechselt und Erinnerungen veröffentlicht, in denen er alles in den Staub zieht, was er bisher angebetet hat; oder die des religiösen Schwärmers *Henryk Dembiński*, des Führers der Wilnaer „Legion der Jungen", der wegen kommunistischer Betätigung in Haft kommt. Aber selbst die Jugend, die auf Jasna Góra zieht, gerät mit den

---

[45] „Pessymizm, Romantyzm, a podstawy chrzescijaństwa", Krakau 1915, Einl., S. IX.

[46] Papst Pius XI. in einem apostolischen Brief an den Posener Kongreß König Christus v. 3. Mai 1937.

[47] „Kurjer Poranny", Nr. 109, v. 10. März 1937.

[48] „Dziesięciolecie przeglądu wszechpolskiego", S. 26.

Bischöfen in Widerspruch, weil sie ihr katholisches Bekenntnis mit einem politischen verbinden möchte.[49]

Auf dem Lande verlieren mit dem Fortfall der Untertänigkeit und der Erschütterung der sozialen und politischen Autorität der Schlachta die seit der Gegenreformation entwickelten religiösen Formen ihren Sinn. Das junge bäuerliche Geschlecht findet sich in der kultischen Welt der Alten nicht mehr zurecht. „Das polnische Dorf wird," so urteilt *S. Czarnowski*, „in den letzten 30 Jahren und besonders in der Nachkriegszeit geistig zersetzt. Diese Zersetzung wird immer stärker, reicht immer tiefer und steht im engen Zusammenhang mit Veränderungen, die im ganzen nationalen Organismus vor sich gehen; sie scheint zweifellos sehr weitgehende Umgestaltungen des religiösen Lebens anzukündigen, sowohl in Richtung der Scheidung von der bisherigen Gestaltung des Gemeinlebens, wie auch der ethischen und doktrinären Vertiefung."[50]

Welche Folgen kann dieser Umwandlungsprozeß für die Kirche haben?

Ksawery Pruszyński, ein Schriftsteller jungkonservativer Einstellung, findet, daß der polnische Katholizismus einen ganz besonderen Standpunkt im Katholizismus der Welt einnimmt. „Es gibt Länder, vor allem Frankreich, wo der Katholizismus ... die Doktrin einer nicht zahlreichen, jungen, intellektuellen Elite ist und sich absondert von den nationalistischen und rechtsgerichteten Strömungen ... Es gibt weiterhin Länder alter Vergangenheit, wie Spanien vor allem, wo der Katholizismus die Religion der breiten Massen ist, aber der dunkelsten, die Religion der ältesten Jahrgänge, die Religion der sozial werktätigen Menschen, nicht dynamisch, sondern nur statisch. Polen steht zwischen beiden, doch ist es Spanien näher. Polen verlor noch nicht den Charakter eines Landes von statischem Katholizismus, es erreichte aber auch noch nicht den Charakter eines Landes von dynamischem Katholizismus. Polen ist bemüht, sich von dem ersten in den zweiten Zustand zu verwandeln. Wenigstens soll man das für eine Aufgabe des Katholizismus in Polen halten."[50a] Das ist nicht gerade zuversichtlich ausgedrückt und klingt eher nach einem Ausweichen, als nach einem Aufzeigen des Problems. Kämpferische Worte gebraucht dagegen *Hulka-Laskowski:* „Für niemanden ist es ein Geheimnis, daß die Welt von Grund aus anders aussehen würde, wenn die Hauptstadt der Christenheit sich in London, Stockholm, Warschau oder München befände. Die Menschen des Nordens, das ist Inhalt und Wahrheit, die Menschen des Südens, das ist Form und Nutzen. Alles, was Rom baute und schuf, ist ein Werk der helläugigen Langobarden, denn Afrika beginnt bereits südlich von Rom. Afrika nicht nur kulturell, sondern auch moralisch. Darum, wenn es geht um Leben und Tod jedes Volkes, so ist es gut, sich darüber zu unterrichten, wie weit es einzig und allein römische Provinz ist. Wir müssen selbst sein und müssen die Freiheit des Geistes erwerben, die die Grundlage jeder anderen Freiheit ist."[51]

Polen als ein Land des Nordens hat den Katholizismus beibehalten. Ist noch eine nachträgliche Anknüpfung an die Reformation möglich? Ein Blick auf die Lage des polnischen Protestantismus gibt die Antwort. Er führt in einer Reihe von Gruppen ein sektenhaftes Eigenleben und kennt kein höheres Ziel, als die Polonisierung seiner deutschen Glaubensgenossen. Auf die Frage, ob denn die Erbschaft der Reformation nichts mehr bedeutet, ist der Lodzer Pfarrer *Kotula* in einer klagereichen Artikelreihe des „Głos Ewangelicki", Ok-

---

[49] Vgl. die Pressestimmen zur akad. Pilgerfahrt 1937, vor allem „Warsz. Dziennik Narodowy" und „Robotnik" v. 2. Juni 1937.

[50] „Kultura religijna ludu wiejskiego" in „Wiedza i życie", Jahrg. 1937, Heft 5 u. 6, S. 357.

[50a] „Podróż po Polsce", Warschau 1937, S. 38 f.

[51] Einleitung S. XV zu „Rzym a Polska".

tober 1934 eingegangen und zu dem wenig tröstlichen Ergebnis gekommen: „Die Aufgabe der Kirche ist Mission, und eine Kirche, die aufgehört hat, diese Mission zu erfüllen, ist tot. Wenn die evangelischen Kirchen in Polen der polnischen Öffentlichkeit nichts zu sagen und nichts zu geben haben, dann wird ihr Leben nur von kurzer Dauer sein." Wer so spricht, erwartet bereits das Todesurteil. Das polnische Volk hat das Erbe der Reformation mit der Gegenreformation ausgelöscht. Während in Ungarn der Protestantismus, obwohl eine Minderheit, eine geistige Macht blieb, die oft einen ausschlaggebenden Anteil bei der Formung der Nation hatte, ist in Polen das protestantische Element, soweit es nicht deutsch war, völlig unbedeutend geblieben. Die Konservierung kirchlicher Reste darf nicht mit reformatorischer Bewegung verwechselt werden.

Die Frage einer religiös begründeten geistigen Erneuerung des polnischen Volkes steht jenseits der konfessionellen Grenzen. Sie geht aus von der Erkenntnis, daß Unabhängigkeit und die Unvernichtbarkeit geistigen Lebens *(Marcinowska)* in einem Zusammenhang stehen, daß ein politisch wiedererstehendes Volk sich im Sinne Słowackis und Wyspiańskis wandeln muß und daß die Glaubens- und Leidensfähigkeit der breiten Masse einen geistigen Ausdruck im Leben der Nation noch nicht gefunden hat. Polen bedarf noch eines religiösen Durchbruchs, der nur möglich ist auf dem Wege einer neuen Auseinandersetzung mit Rom. Towiański wurde als Häretiker verworfen. Die Pariser Vorlesungen Mickiewicz's standen auf dem Index. Als das polnische Komitee zum 100. Geburtstage Słowackis 1909 sich an den Krakauer Kardinal Puzyna wandte, die sterblichen Überreste des Dichters auf den Wawel zu bringen, verweigerte der Kardinal die Bitte. Erst als Piłsudski 1927 dem Krakauer Episkopat mitteilte, es sei der Wille der Nation, daß Słowacki auf dem Wawel ruhe, wagte die Kirche nicht mehr zu widersprechen. Żeromski wurde nicht als Katholik begraben und ruht nicht auf einem katholischen Friedhof. Die geistlichen Handlungen bei dem Leichenbegängnis Piłsudskis in Krakau übernahm der Erzbischof Sapieha nur unter Schwierigkeiten.[52] Derselbe Sapieha hat im Juni 1937 einen Sturm der Entrüstung in der polnischen Öffentlichkeit hervorgerufen, als er das Grab des Marschalls aus der St. Leonardsgruft der Wawel-Kathedrale gegen den Willen des polnischen Staatsoberhauptes in den Glockenturm des Wawel bringen ließ, obwohl dort die Gruft für den Sarg Piłsudskis noch nicht fertiggestellt war.

Dieser Vorfall wurde zu einem Staatskonflikt. Der Kult des Wawel, wo die großen Männer ruhen, die Diener Polens und nicht Diener der Kirche gewesen sind, war verletzt. Der Ministerpräsident Sławoj-Składkowski erklärte „die Majestät der Republik" für beleidigt und reichte seine Demission ein, weil er den Vorfall nicht habe verhindern können. Das Verhalten Sapiehas wurde als eine Kränkung der Souveränitätswürde aufgefaßt, weil er gezeigt hatte, daß über das „polnische Pantheon" ein anderer Wille als der des Staates gebot. Der ganze Konflikt zeigte, wie wenig gefestigt im Grunde das Verhältnis von Staat und Kirche trotz des Konkordats von 1925 ist. So groß auch die Zugeständnisse waren, die der Staat der Kirche machte, sie mußte erfahren, daß mit der Staatswerdung neue Sammelpunkte des polnischen Lebens und Geistes entstanden, die von der Kirche unabhängig waren und ihren Machtraum natur-

[52] Das Militärblatt „Polska Zbrojna", Nr. 172, v. 24. Juni 1937 schreibt: „Schon in den Trauertagen nach dem Tode des Marschalls Josef Piłsudski gingen Gerüchte um, daß Fürstmetropolit Sapieha irgend welche Schwierigkeiten machte." Das Blatt spielt damit an auf eine Auseinandersetzung zwischen Sapieha und dem General Wieniawa-Długoszewski, in der dieser mit militärischer Besetzung der Kathedrale gedroht haben soll, wenn der Erzbischof nicht für den Marschall die Messe lesen würde.

notwendig begrenzten. Die Klagen der Kirche hörten nicht darüber auf, daß die Jugenderziehung nicht im katholischen Sinne erfolge, daß die Ehegesetzgebung nicht nach den Vorschriften der Kirche endgültig geregelt werde, daß die weltlichen Feiertage zahlreicher würden, die die Czenstochauer Bischofskonferenz von 1934 „zu Unrecht heilig“ nannte u. a. m. Nach den Behauptungen der Kirche hat sich der Staat auch gegen die Ausführung des Konkordats gesträubt. Die sogenannte päpstliche Kommission, die zur Interpretierung der Konkordatsbestimmungen und zur Überwachung ihrer Anwendung gebildet wurde, kam durch die Passivität des Staates nicht zur Ausübung ihrer Tätigkeit. Eine Sejminterpellation des Abgeordneten Priesters Dr. Lubelski vom 13. Dezember 1935 beschwert sich darüber, daß die Zahl der Religionsstunden in den Volksschulen verringert werde, Lehrer ohne kirchliche Genehmigung Religionsunterricht erteilten, Knaben und Mädchen gemeinsam unterrichtet würden, in neuen Schulbüchern alles beseitigt würde, was einen Zusammenhang mit Gott und der Religion hätte, religiöse Probleme fast ausschließlich im Lichte der Legende dargestellt würden, dagegen die „ärgsten Feinde der katholischen Religion“ Diderot und Voltaire eine Glorifizierung erführen, daß katholischen Organisationen auf dem Boden der Schule Schwierigkeiten gemacht, dagegen solche, die mit der katholischen Moral im Widerspruch ständen, gefördert würden, daß Lehrer, die sich öffentlich zur Kirche und ihren Vereinigungen hielten, die Aussicht auf Beförderung verlören, während solche, die sich von der Kirche zurückzögen, im Schulwesen hervorragende Stellungen einnähmen. Aus dieser ganzen Aufzählung geht die Tendenz des Staates hervor, sich von der kirchlichen Einmischung in die Fragen der Schulerziehung möglichst zu befreien. Die Einheit zwischen römischer Kirche und Polentum ist in der Praxis des staatlichen Lebens bereits nicht mehr vorhanden.

Piłsudski ist zum Führer des polnischen Volkes aufgerückt, obwohl er dem Katholizismus — seine erste Ehe war 1899 in einer Kirche augsburgisch-evangelischer Konfession geschlossen worden — wenigstens zeitweise nicht angehört hatte. Seine Anhänger sind als ehemals sozialistische Revolutionäre der Freimaurerei und Freigeisterei für die Kirche verdächtig. Diese Vorwürfe treffen den Kern der Sache nicht mehr. Es regen sich Kräfte in Polen, die den „Exponenten der Kurie“ zu einer eigenständigen Macht umbilden. Aus dem Bekenntnis zum mütterlichen Boden, aus dem männlichen Mut, das eigene Wesen zu bejahen und zu entwickeln, kann erst eine polnische Religiosität erwachsen, die sich nicht in nationaler Romantik und in Ablehnung der Umwelt erschöpft, sondern einen positiven Beitrag zur Welt und ihren Lebensproblemen liefert.

Nachrufe.

Nikolaj Nikanorovič Glubokovskij †

In der Nacht zum 19. März 1937 starb in Sofja hochbetagt der bedeutendste russische Theologe der Gegenwart N. N. Glubokovskij.

Als Sohn eines armen Dorfgeistlichen ist er 1863 im Raum Vologda geboren, wurde 1891 Dozent an der Petersburger Geistlichen Akademie, 1908 ihr ordentlicher Professor, 1909 korrespondierendes Mitglied der Petersburger Akademie der Wissenschaften und nach der Reihe Glied auswärtiger, u. a. auch englischer gelehrter Körperschaften. Von den Bolschewisten an seiner damals fast 30jährigen Lehrtätigkeit gehindert — 1919 wurde sein Bruder in Ural'sk „ohne jeden Grund, nur als einer der sieben besten Bürger der Stadt" erschossen — floh er unter Lebensgefahr aus seiner unwirtlich gewordenen Heimat und erreichte „durch ein wahres Wunder" 1921 Finnland. Seither zog er, wie er 1930 selbst schrieb, „unter vielerlei Leid und Entbehrung durch Europa und den Balkan": 1921—1923 war er Professor in Prag und Belgrad, 1923—1937 lehrte er an der Theologischen Fakultät in Sofja.

Glubokovskijs Lebenswerk liegt in der Erforschung des Neuen Testaments, des nachapostolischen Zeitalters und der frühchristlichen Jahrhunderte. Seine Habilitierungsarbeit über Theodoret v. Kyrrhos (Moskau 1890) ist nach A. v. Harnack „eine der besten patristischen Monographien". In späteren Arbeiten beschäftigte er sich mit dem Bibelgriechisch (1898—1902) sowie mit besonders ertragreichen Studien über Paulus (I: 1905, II: 1910), seiner Lehre vom Glauben (1901), und dem Freiheitsbegriff in seinem Galaterbrief (1902).

Selbst im Exil hat der greise Gelehrte rastlos gewirkt, eine kurze Übersicht über den Stand der Russischen Theologie in der Gegenwart veröffentlicht und gelegentlich auch in deutscher Sprache das Wort ergriffen (Die russische orthodoxe Kirche unter der Gewaltherrschaft der Bolschewisten 1917—1930, in „Notbuch der russischen Christenheit", Berlin, Eckart-Verlag, 1930, 9—38). Eine umfangreiche Handschrift aus seinen letzten Lebensjahren soll unvollendet geblieben sein.

Über seine schriftstellerische Tätigkeit hinaus war N. N. Glubokovskij einer der gefeiertsten Lehrer, die Rußland je gehabt. Fast keiner der gegenwärtigen Märtyrer-Bischöfe der Sowjet-Union, der nicht zu seinen Füßen gesessen hätte, und auch im jüngeren Geschlecht der Slaven im Ausland erwuchs ihm eine dankbare Schülerschaft.

Persönlich mit N. Söderblom und angelsächsischen Kirchenführern befreundet, war Glubokovskij ein warmer Freund der ökumenischen Bewegung, an die er sich des öfteren zu schärferer Bekämpfung des Bolschewismus gewandt hat.

Večnaja pamjat'! *H. K.*

Patriarch Varnava von Serbien †

Am 23. Juli 1937 starb in Belgrad das geistliche Oberhaupt der Serbisch-Orthodoxen Kirche, Barnabbas (Varnava).

Patriarch Varnava (früher: Peter Rosič) ist ein Kind der serbischen Diaspora; er wurde in dem, damals zur österreich-ungarischen Herzegovina gehörigen Städtchen Plevle am 29. August 1880 geboren. Er studierte in Prizren (Alt-Serbien) und St. Petersburg und ließ sich hier 1905 zum Mönchs-Priester weihen. 1906—1910 bereiste er den vorderen Orient, besonders Palästina, 1910 wurde er durch die Synode von Konstantinopel zum Bischof der damals türkischen Eparchie Debar-Veles gewählt und in diesem Amt durch einen Firman des Sultans bestätigt.

Während der Balkankriege und des Weltringens nahm Varnava offen Partei für sein Volk; 1915—1918 bereiste er im Auftrage der serbischen, mittlerweile selbst in Verbannung gegangenen Regierung das zaristische Rußland, um durch Vorträge und persönliche Beziehungen für seine Heimat Stimmung zu machen. 1920 wurde er Metropolit von Skoplje-Üsküb, 1930 Patriarch von Belgrad-Karlowitz, nach seinem Vorgänger Demetrius (1919—1930) der zweite Primas des neuerstandenen Reiches.

Der Verstorbene war eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der slavischen orthodoxen Kirchen; in seiner eigenen Heimat hat er eine Reihe von Reformen erfolgreich durchgeführt, die Ostkirche des Auslandes, namentlich die Diaspora der Russen riefen wiederholt seinen Rat und Schutz an.

Bekannt war seine hohe politische Begabung und seine unerschütterliche antibolschewistische Haltung; ihr verlieh er in zahlreichen bemerkenswerten Reden besonderen Ausdruck, zuletzt im September 1936 auf der Bischofssynode der russischen Auslandskirche in Karlowitz, wo er auch auf das Deutsche Reich zu sprechen kam. U. a. sagte er von Deutschland (nach Vozroždenie, Warschau vom 10. September 1936): „Auch hat Gott dem deutschen Volk einen weitsichtigen Führer geschenkt, der die gleichen Gesichtspunkte, wie seit langem ich, durchführt, daß nämlich der Bolschewismus ein Unglück nicht nur für Rußland, sondern für die ganze Welt und für die europäische Kultur ist. Er erklärte feierlich, daß er keinen Fußbreit russischer Erde begehrt, und wir glauben seiner ehrlichen Erklärung."

Nach der Ermordung Alexanders I. von Jugoslavien war Patriarch Varnava Mitglied des Kronrates.

Die deutsche Reichsregierung, die Deutsche Evangelische Kirche und alle Freunde der Serbisch-Orthodoxen Kirche im Reich haben an seinem — nach menschlichem Ermessen allzu frühen — Tode mitfühlenden Anteil genommen.

H. K.

Karl Völker †

In Wien starb am 27. September 1937 der ordentliche Professor für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Wiener Universität D. Dr. Karl Völker.

Er war am 1. Dezember 1886 in Lemberg als Sohn eines eingewanderten schlesischen Geschlechtes geboren, studierte Theologie und Philosophie in Wien, Leipzig und Berlin und habilitierte sich 1912 als Privatdozent für Kirchengeschichte in Wien; dort wurde er 1920 ordentlicher Professor zunächst für Praktische Theologie, übernahm aber 1922 als Nachfolger Georg Loesche's und Joh. v. Walters den Lehrstuhl für Kirchengeschichte.

Von früher Jugend an entfaltete Völker ein reges Interesse für osteuropäische und insbesondere polnische Kirchengeschichte. Obwohl als Schüler A. v. Harnacks und Georg Loesche's zunächst auf die Erforschung des Urchristentums und der österreichischen Kirchengeschichte gedrängt (aus beiden Gebieten veröffentlichte er sehr bedeutende Untersuchungen, z. B. Mysterium und Agape 1927; Das Zustandekommen des österreichischen Protestantenpatentes von 1861, 1931 u. a.) hat er sich doch auch mit gleicher Liebe den Fragen polnischer Kirchengeschichte zugewandt und sie zeitlebens sorgfältig beachtet: Sein wissenschaftliches Erstlingswerk über den „Protestantismus in Polen auf Grund der einheimischen Geschichtsschreibung", 1910 — und sein bis heute unübertroffenes Standardwerk „Kirchengeschichte Polens", 1930, umspannen die zeitlichen Grenzen seines allzu früh unterbrochenen erfolgreichen Wirkens.

Völker war Mitglied des Osteuropa-Instituts in Breslau und Korrespondierendes Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Krakau. Darüber hinaus ein vornehmer, ritterlicher und frommer Gelehrter und Kirchenmann. *H. K.*

Zeitschriftenschau.

I. Geschichtliche Abteilung.

Rußland.

N. Zernov: Moskva — tretij Rim. (Moskau, das Dritte Rom.)

(Put' 1936, Nr. 51, S. 3—18.)

Auf einigen Seiten versucht Verfasser die Rolle des Messianismus in der Geschichte und Weltanschauung des russischen Volkes hervorzuheben. Die messianische Idee „Moskau, das Dritte Rom" bleibt unter verschiedenen Aspekten immer in den Anschauungen der Menschen und Zeiten in Rußland bestehen. Der Mönch Filofej und Iosif von Volokolamsk, Dostojevskij und die Slavophilen, der hl. Serafim von Sarov (!?) und die Sektierer, alle versuchen sie nach eigenem Gutdünken die Frage nach der religiösen und geschichtlichen Aufgabe Rußlands zu beantworten. Der Messianismus ist auch den antichristlichen Anschauungen des russischen Kommunismus eigen. Das sind schon längst bekannte Gedanken über den Entwicklungsgang der russischen Kulturgeschichte. Wichtiger ist aber die Feststellung des Verfassers, daß der große Streit zwischen Nil Sorskij und den Iosifianern nicht nur für das 16. Jahrhundert eine Bedeutung hat. Für die Russische Kirche und das russische Volk lag in den reformerischen und asketisch-mystischen Anschauungen Nils der Same geistiger Erneuerung. Der Sieg des Nil Sorskij hätte die russische Geschichte auf andere Wege führen können, weil die Frage nach den Beziehungen zwischen Kirche und Staat sich ganz anders entwickelt hätte. — Was Verfasser im Zusammenhang mit diesem Gedanken sagt, ist bemerkenswert. *I. S.*

N. Andreev: Mitropolit Makarij, kak dejatel' religioznago iskusstva. (Der Metropolit Makarij als Förderer der religiösen Kunst.)

(Seminarium Kondakovianum, VII (1935), S. 228—244.)

Die Tätigkeit dieses bedeutenden Förderers der kirchlichen Kultur und eifrigsten Sammlers der literarischen Schätze seiner Zeit ist im allgemeinen bekannt. Jetzt versucht Verfasser nicht nur seine Bedeutung für die Entwicklung der altrussischen religiösen Kunst zu erforschen, für den Kirchenbau und für die Restauration der Ikonen in Novgorod und in Moskau, sondern auch seine eigenen religiös-künstlerischen Anschauungen klar zu machen. Nach A.s Meinung vertrat Makarij einerseits die Tradition der Iosifianer, die in der Frage der Ikonenmalerei konservativ, d. h. „byzantinisch" waren, schwebte aber andererseits in der Gefahr der neuen Richtung des symbolischen Malens und „wurde so zum unbewußten Beschützer, ja Gönner westeuropäischer Tendenzen in der Kunst des Dritten Roms". Diese Behauptung des Verfassers führt uns zur Frage nach den westlichen Einflüssen, die — sozusagen — schon in die Zelle des Hauptes der Russischen Kirche eingedrungen, die aber für den „ideologischen

Vater" des Metropoliten Makarij, Iosif Volockij, und für den Starez Filofej noch ganz unannehmbar waren. *I. S.*

N. Andreev: Inok Zinovij Otenskij ob ikonopočitanii i ikonopisanii. (Der Mönch Zinovij von Oten über die Verehrung und das Malen von Ikonen.)

(Seminarium Kondakovianum, VIII (1936), S. 259—278.)

Zinovij Otenskij, der Verfasser der wichtigen Schriften aus dem 16. Jahrhundert „Istiny pokazanie" und „Mnogoslovnoe poslanie", gehört zu den Anfängern der theologischen Wissenschaft in Rußland. Obwohl wir schon seit vierzig Jahren eine Monographie über ihn besitzen (F. Kalugin, Zinovij inok Otenskij i ego bogoslovsko-polemičeskija i cerkovno-učitelnyja sočinenija. Petersburg 1894), ist doch nicht alles in seiner Biographie und Wirksamkeit ganz klar. Die obengenannte Arbeit von N. Andreev bringt einige Ergänzungen dazu und erforscht hauptsächlich die Anschauungen Zinovijs über die Ikone, ihr Wesen und ihre Malerei, womit er neue Züge im kulturellen Bild Moskaus um die Mitte des 16. Jahrhunderts deutlich macht. Das damalige Moskau hatte seine eigenen „Ikonoklasten", wie die „Judaisierenden", Baškin und besonders Feodosij Kosoj (der Djak Viskovatyj kommt nicht in Frage, da er noch konservativer als der Metropolit Makarij über die Ikonenmalerei dachte). Zinovij behandelt mit apologetischem Eifer, von privater Seite veranlaßt, die Frage der Ikonenverehrung und stellt sich sehr kritisch zu den Ikonen, die einen symbolischen Inhalt verraten. In dieser Frage ist Zinovij ein Verbündeter des Djak Viskovatyj im Kampf für die traditionell-byzantinische Art der Ikonen und für die sogenannte historisch-realistische Ikonenmalerei. Verfasser bestreitet die Behauptung, die ziemlich stark in den literar-historischen Forschungen über das 16. Jahrhundert vertreten ist, daß Zinovij ein Schüler von Maksim Grek war. Er meint, es wäre „richtiger, Zinovij für einen Iosifianer zu halten" und „nicht den Einfluß der Ideen des Maksim Grek bei Zinovij zu suchen". Verfasser bringt aber dafür keine Beweise. *I. S.*

B. A. Evreïnov: Zametki o knjaze A. I. Odo'evskom. (Bemerkungen über den Fürsten A. I. Odoevskij.)

(Slavia, XIV (1936), H. 1/2, S. 71—96.)

Für Odoevskij ist Dichtung göttliche Eingebung, Gottes Stimme. Sein ganzes Werk ist darum nur zu verstehen als Ausdruck der Ausrichtung auf Gott hin. Zweifel sind ihm fern; sein Leben ist von Gnade durchdrungen und von der Erlösung erhellt. Die Welt Gottes kann ihm zwar auch Trauer verursachen, aber diese Trauer ist immer hell. Verfasser geht näher darauf ein, welchen Einfluß der Dekabrist Odoevskij mit seinem „christusähnlichen Gehorsam" auf die Zeitgenossen geübt hat, und bezeichnet ihn als Denker „des christlichen Gedankens außerhalb jeder Kirche". Im einzelnen geht der Verfasser auf die Freiheits- und Vaterlandsliebe des Dichters und seine Beziehung zu zeitgeschichtlichen Ereignissen ein. *St.*

R. Stupperich: Dostoevskijs Weg zum Volk.

(Die Furche, XXIII (1937), H. 5, S. 202—213.)

Verfasser zeichnet einige Hauptzüge in Dostoevskijs innerem Werden nach — seine Auseinandersetzung mit dem Frühsozialismus und Westlertum —, um auf seine religiöse Entwicklung einzugehen, die durch Sibirien neu angeregt und durch die Berührung mit dem Volk entscheidend gefördert worden ist. *St.*

Eugenie von Rauch: Deutsches Kirchen- und Schulwesen in einer russischen Provinzstadt.

(Baltische Monatshefte 1937, H. 1, S. 15—28.)

Die Verfasserin legt ihre Erinnerungen aus Pskov vor. Im 19. Jahrhundert entfaltet sich dort blühendes deutsches Leben. Das deutsche Element macht sich im Verwaltungs-, Handels- und Kulturleben der Stadt geltend. Die seit 1783 bestehende evangelische Gemeinde entwickelt sich unter der Leitung der Pastoren Hesse, Bostinsky und Hornberg, nimmt jedoch 1919 ein Ende. Außerdem enthält der Bericht viele Einzelheiten aus dem Leben der deutschen Schule, die seit 1833 als Privat- und später als Kirchenschule bestanden hat. *St.*

N. v. Arseniew: Die russische Kirche „hinter dem Schleier".

(Hochland 1936, H. 12, S. 512—525.)

Aus genauer Kenntnis des kirchlichen Geschehens in der Sov'etunion berichtet der Verfasser über die tatsächliche Lage der Kirche, die Gesetzgebung bis 1936 und den Leidensweg einzelner Geistlicher, von denen er besonders die Erzbischöfe Antonij von Archangelsk und Ilarion von Moskau heraushebt. *St.*

S. Frank: Maxim Gorkij.

(Hochland 1936, H. 12, S. 566—569.)

Der Verfasser deutet und wertet das Werk des verstorbenen Schriftstellers, den er für einen drittrangigen Dichter erklärt. Mit den Größen der russischen Literatur dürfte Gorkij niemals verglichen werden. Seinen frühzeitigen, unverdienten Ruhm verdankte er seinem politischen Wirken und der Darstellung der „Barfüßer"-Welt. Gorkij ist als der letzte anarchistische Romantiker anzusehen. *St.*

B. Sové: Professor Nikolaus Glubokowskij.

(Eine heilige Kirche 1937, H. 4/6, S. 115—118.)

Wie so viele berühmte russische Gelehrte entstammt der kürzlich verstorbene Nestor der russischen Theologie dem Hause eines Dorfgeistlichen aus der Provinz Vologda. Nach dem frühzeitigen Tode des Vaters verbrachte er seine Kindheit und Jugend in größter Armut. Die große Begabung bahnt ihm den Weg; Scharfsinn und Fleiß lassen ihn zum Forscher werden. Sein Werk über Theodoret von Kyros macht ihn auch im Westen bekannt. Für die theologische Wissenschaft in Rußland hat er als Professor der Geistlichen Akademie von Petersburg, als Herausgeber der Theologischen Enzyklopädie und als Mitarbeiter am kirchlichen Leben sehr viel bedeutet. Seit 1921 hat Glubokovskij in Prag und Belgrad, seit 1923 in Sofia gelehrt. Er nahm regen Anteil an kirchlichen Konferenzen und vor allem an der ökumenischen Bewegung. Sein wissenschaftlicher Nachlaß, der die neutestamentliche Wissenschaft betrifft, ist sehr groß und wertvoll. *St.*

Ukraine.

I. Losskyj: Zur Geschichte der kulturellen Beziehungen zwischen Deutschland und der Ukraine im 17. und 18. Jahrhundert.

(Deutsche wissenschaftliche Zeitschrift für Polen 1935, H. 29, S. 151—159.)

Der Verfasser deutet in dieser Abhandlung die Wege an, auf denen der deutsche Einfluß im genannten Zeitraum nach der Ukraine gelangte. In erster Linie waren es die Sozinianer, die nach der Zerstörung der Rakower Akademie in der Ukraine Zuflucht suchten und sowohl in Wolhynien wie im Kiever Ge-

biet antitrinitarische Gemeinden begründeten. Unter ihnen befanden sich nicht wenige Deutsche. Andererseits hatten vereinzelte Deutsche, wie Innozenz Gisel und Adam Zernikau, sich in der Ukraine der orthodoxen Kirche angeschlossen und in ihr großen Einfluß erlangt. An dritter Stelle werden die ukrainischen Studenten genannt, die in großer Zahl durch deutsche Hochschulen um diese Zeit gingen und den kulturellen Austausch in starkem Maße förderten. *St.*

Polen.

K. Völker: Stefan Batorys Kirchenpolitik in Polen.

(Zeitschrift für Kirchengeschichte, LVI (1937), H. 1, S. 59—86. Ins Polnische übertragen von Rud. Kesselring-Warschau, in: Rocznik Teologiczny der Evang. Theologischen Fakultät Warschau, Bd. II, Warschau 1937, S. 403—414.)

Die Kirchenpolitik hat in Batorys Werk ihren festen Platz. Der Verfasser betont, daß seine kirchliche Tätigkeit in Siebenbürgen ihm bei der Bewerbung um den polnischen Thron zugute gekommen sei. Von der Kirchenpolitik der Jagellonen weicht er nicht ab. Durch die Gleichberechtigung wird der orthodoxe Adel immer mehr polonisiert, ohne daß Batory bewußt darauf hinwirkt. Die Einhaltung des Dissidentenfriedens ist noch keine Gleichberechtigung. Bei Besetzungen orthodoxer Bischofsstühle macht der König seinen Einfluß geltend. Im übrigen geht er mehr von politischen als von konfessionellen Gesichtspunkten aus. Diese Haltung nimmt er auch in der Behandlung der Protestanten ein. In das Gemeindeleben greift er nicht ein, wie er es in Siebenbürgen zu tun gewohnt gewesen ist. Jede Zurücksetzung der Protestanten ist ihm fern. Staatsämter vergibt er ohne Rücksicht auf die Bekenntniszugehörigkeit. Für seine Person aber ist er bewußter Katholik und räumt den Jesuiten große Macht ein. In Livland hat er trotz der Konstitution von 1582 im katholischen Sinne zu wirken nicht unterlassen und fördert auch die Jesuiten in Siebenbürgen. Trotzdem sehen ihn Orthodoxe und Protestanten als Beschützer an, da er die Gegensätze immer zu überbrücken gewußt hat. *St.*

W. G. Studnicki: Quellen zur Geschichte der deutsch-polnischen Beziehungen im Archiv und der Bibliothek der evangelisch-reformierten Synode in Wilna.

(Deutsche wissenschaftliche Zeitschrift für Polen 1935, H. 29, S. 125—132.)

Verfasser beschreibt den Charakter der „Litauischen Unität“ in Wilna, die dem Wesen der Landschaft entsprechend von Anfang an polnisch gewesen sei, kennzeichnet den verfassungsmäßigen Aufbau der Synode und streift einige Einzelheiten aus ihrem kirchlichen Leben. Diese Einführung dient dem Hinweis auf die reichen Schätze des Synodalarchivs, nach denen sich die Geschichte der Prediger, der Schulen und ihrer Beziehungen zum Auslande darstellen ließe. *St.*

Th. Wotschke: Des Herborner Alsted Verbindung mit Polen.

(Archiv für Reformationsgeschichte, XXXIII (1936), H. 3/4, S. 145—164.)

Im 16. Jahrhundert besuchen zahlreiche polnische Adelssöhne die Hochschule in Herborn und stehen auch später von ihrer Heimat aus mit ihrem Lehrer in brieflichem Verkehr. Verfasser veröffentlicht 13 solcher Auslandsbriefe (von Goluchowski, Geiowski, Motolski u. a. an Alsted). Im Dreißigjährigen Krieg brechen diese persönlichen Beziehungen von Polen nach dem reformierten Westen ab. *St.*

H. Sommer: Die lutherische Kirche in der Stadt Posen seit 1768.

(Deutsche wissenschaftliche Zeitschrift für Polen 1935, H. 29, S. 353—369.)

Ausgehend von den Föderationen des Jahres 1767 schildert der Verfasser die Schicksale und Zustände der lutherischen Gemeinde in Posen. Länger als ein Jahrhundert muß sie ohne eigene Kirche auskommen und auch nach erlangter Religionsfreiheit so schwere Kontributionen tragen, daß sie erst 1771—1786 den Kirchbau leisten kann. Nach 1815 beginnt für die Gemeinde die friedliche Entwicklung. Um die Mitte des Jahrhunderts wird die Gemeinde geteilt; in den 90er Jahren wird die Teilung wiederholt. Gleicherweise wird anschließend die Geschichte der Friedhöfe und des Diakonissenhauses geschildert. *St.*

Th. Wotschke: Der Kampf in der Unität um die Führung der Kirche im achten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts.

(Deutsche wissenschaftliche Zeitschrift für Polen 1935, H. 29, S. 371—399.)

Den Kampf des Adels mit der Geistlichkeit und dem Bürgertum um den entscheidenden Einfluß in der Kirche schildert der Verfasser an den Auseinandersetzungen in der Gemeinde Lissa. Der Streit geht vor allem um das Gymnasium und um die Unitätskasse. Das Schiedsgericht fällt ein dem Adel günstiges Urteil. Die Provinzialsynoden in Karge und Wengrow heben alte Unitätsvorschriften teilweise auf. Preußens Eintreten vermag den beherrschenden, den Adel unterstützenden Einfluß des russischen Gesandten nicht aufzuheben. Aber ohne den Sieg auszunützen, lenkt der Adel wieder ein. Im Anhang veröffentlicht der Verfasser Berichte über die Synode von Karge 1779 und einige Korrespondenzen. *St.*

P. Althaus: Glaube und Volkstum in der lutherischen Kirche Polens.

(Luthertum 1937, H. 3, S. 65—73.)

„Die evangelisch-lutherische Kirche in Kongreß-Polen verdankt ihre Entstehung der deutschen Einwanderung seit dem 17. Jahrhundert.“ Von dieser These geht der Verfasser aus, um weiterhin auf die Tatsache hinzuweisen, daß die eingewanderten deutschen Handwerker ohne geistige Führung im Lande blieben und aus diesem Grunde sich schnell polonisieren ließen. Althaus geht nur auf die Zeit von 1910—1918 näher ein und schließt mit dem Hinweis auf die neue Verfassung der polnischen ev.-luth. Kirche von 1936. *St.*

Böhmen.

E. Peschke: Die Bedeutung Wiclefs für die Theologie der Böhmen.

(Zeitschrift für Kirchengeschichte, LIV (1935), S. 462—483.)

An der Abendmahlslehre zeigt der Verfasser, daß Hus und die älteren Hussiten in dieser Frage, über der es gerade zu entscheidenden Kämpfen kam, nicht Wiclef, sondern dem böhmischen Theologen Matthias von Janov folgten. Die spätere böhmische Theologie entwickelt verschiedene Formen. Der Verfasser unterscheidet von einem kirchlich-theologischen einen biblisch-rationalistischen und einen spekulativ-mystischen Typus. Zu der ersten Gruppe werden außer Hus selbst Rokycana und Jakobell, zur zweiten Johann von Saaz und von den späteren Lucas von Prag, zur dritten Th. Štitný und P. Chelcický ge-

rechnet. Bei der Charakterisierung dieser drei Richtungen stellt der Verfasser fest, daß die erste und dritte Wiclefs Lehren nur undeutlich wiedergibt, während es den Taboriten vorbehalten bleibt, sie recht genau auszuprägen. *St.*

I. Silberstein: L. N. Tolstoj und T. G. Masaryk. (Neues aus den Archiven der Sov'etunion.)

(Slawische Rundschau, VII (1935), S. 141—166.)

Von allen Tschechen unterhielt Masaryk die engsten Beziehungen zu Tolstoj. Der Verfasser zeigt den Weg, auf dem die persönliche Bekanntschaft der beiden Männer zustande kam, und veröffentlicht die darauf bezügliche Korrespondenz. Weiter geht er auf Masaryks drei Rußlandreisen ein, die ihn jedesmal zu Tolstoj führten, und auf die dabei geführten Gespräche, um schließlich auf den Niederschlag hinzuweisen, den die Lektüre der Bücher Masaryks bei Tolstoj gefunden hat. *St.*

F. Žilka: T. G. Masaryks Kampf um die Religion.

(Slawische Rundschau, VII (1935), S. 71—80.)

Die Bedeutung, die Masaryks Eintreten für die christliche Religion zukommt, vergleicht der Verfasser mit der von Schleiermachers „Reden". Für Masaryk ist die Religion der Mittelpunkt, von dem aus die Grundfragen des heutigen Lebens allein gelöst werden können. Mit seinen eigenen Auffassungen knüpft er an Hus, Comenius und das nationale Erwachen des 18. Jahrhunderts an. Die religiöse Frage nimmt ihn so sehr ein, daß er schließlich nur sie noch kennen will. Aus seinem dynamischen Gottesbegriff ergibt sich sowohl ein starker Vorsehungsglaube als auch die Verpflichtung, Gottes Mitarbeiter zu sein. Der Schwerpunkt liegt dabei auf Seiten der Ethik. Mit seinen Anschauungen bleibt er nicht nur einsam, sondern kommt noch in Konflikt mit klerikalen Kreisen. Die Leistungen der Kirche kennt er wohl, erblickt aber in ihrer Bindung an den Staat ein Verhängnis, das zum Verlust des inneren Gehalts führen muß. Obwohl er den Katholizismus und den orthodoxen Protestantismus für reformationsunfähig hält, schließt er sich aus eigener Wahl der evangelischen Kirche an. In seinem Leben und Wirken bleibt die Religion der einigende Faktor. Abschließend unterstreicht der Verfasser, daß Masaryks Kampf nicht vergeblich gewesen sei und in der Gegenwart seine Wirkung übe. *St.*

Balticum.

L. Arbusow: Meinhard, Bischof der Liven (1186—1196).

(Baltische Monatshefte 1937, H. 1, S. 3—6.)

Die Livenmission geht von dem kurz zuvor bekehrten Holstein aus. Kaufleute aus Lübeck nehmen den Augustinerchorherrn Meinhard aus dem Stift Segeberg auf große Fahrt mit. Der Fürst von Polock erlaubt ihm, seinen heidnischen Untertanen das Evangelium zu predigen. Meinhards Missionsmethode ist die der gütigen Gewinnung. Bei den Liven hat er aber keinen Erfolg. Obwohl er von Bremen aus zum Bischof eingesetzt ist, denkt er, angesichts der Mißerfolge seine Arbeit aufzugeben und wendet sich deswegen nach Rom. Papst Coelestin III. entscheidet, daß die Livenmission mit Gewalt zu halten sei und bindet sie dadurch an die Waffen der Kreuzfahrer. *St.*

Jürgen von Hehn: Die deutschen Landpastoren in der Entwicklung des lettischen Schrifttums.

(Baltische Monatshefte 1937, H. 5, S. 267—279.)

„Das Entstehen einer lettischen Literatur hängt aufs engste mit der Reformation zusammen.“ Das Anliegen dieses Jahrhunderts, das Bibelwort und seine Auslegung in der Muttersprache jedem Volk zu bringen, führt zur Entstehung des lettischen Schrifttums. Im 16. bis 17. Jahrhundert erschöpft sich dieses in Katechismus, Gesangbuch und kirchlichen Erbauungsschriften. Weiter wendet sich der Verfasser den Anfängen der lettischen Sprachforschung und ihren großen Förderern zu, u. a. dem Propst Glück, um abschließend die lettischen Werke deutscher Pastoren des 18. Jahrhunderts, wie der beiden Stender, zu kennzeichnen. Das Gesetz von 1819, das die Schulreform brachte, bedeutet auch auf diesem Gebiet eine Wende, insofern, als von da ab immer mehr Letten in ihrem Heimatschrifttum hervortreten. *St.*

Mit ungleichen Waffen. Aus den Lebenserinnerungen von *August Bielenstein.*

(Baltische Monatshefte 1937, H. 2, S. 100—106.)

Ein Abschnitt aus der Selbstbiographie des Verfassers „Ein glückliches Leben“, das 1904 aus Zensurgründen fortgelassen werden mußte, wird jetzt aus seinem Nachlaß veröffentlicht. Es behandelt die Russifizierung unter Alexander III., bringt den Hirtenbrief des Erzbischofs Arsenij von Riga von 1897 und des Verfassers Entgegnung, die allerdings unwirksam geblieben zu sein scheint. *St.*

A . . . : Le pasteur Oscar Schabert.

(Irénicon, XIII (1936), H. 6, S. 705—707.)

Auf Grund der im Jahre 1936 erschienenen Schriften Schaberts und der Nachrufe auf ihn bringt dieser Aufsatz eine Würdigung des Mannes und seines Lebenswerkes. *St.*

Finnland.

Felix Wiercinski: Die katholische Kirche in Finnland.

(Die katholischen Missionen, LXIV (1936), H. 2, S. 51—53.)

Der Verfasser geht aus von den zahlreichen finnischen Völkerschaften auf russischem Boden, die in konservativem Sinn an alter Stammesüberlieferung festhalten, wendet sich dann der katholischen Kirche Finnlands im Mittelalter und der nach seiner Ansicht gewaltsam eingeführten Reformation zu, um abschließend einen Überblick über die kleinen katholischen Gemeinden im Lande (insgesamt 2000 Seelen) zu geben. *St.*

II. Systematische Abteilung.

S. Bulgakov: Das Dogma in der östlichen orthodoxen Kirche.

(Eine heilige Kirche, XVII (1935), S. 121—125.)

Verfasser kennzeichnet das Wesen und stellt die Bedeutung des Dogmas in der orthodoxen Kirche heraus. Die Kirche braucht nach seiner Auffassung nicht für jede Frage ein Dogma zu besitzen, sondern muß für dogmatisches Suchen und für Theologumena Raum lassen. Mit Recht betont der Verfasser den völlig andersartigen Charakter der symbolischen Schriften der Ostkirche gegenüber denen des Westens. Auch die symbolischen Bücher müssen auf ihre Orthodoxie hin überprüft werden. Andererseits kennt die Ostkirche dogmatische Tatsachen, die selbst nie zum Dogma erhoben wurden, wie das Gebet für Verstorbene, Verehrung der Heiligen usw. Auch das Verständnis von Schrift und Tradition

ist anders als im Westen. Ein Dogma von der Kirche kann und darf es in der Ostkirche nicht geben. *St.*

S. Bulgakov: Das Sakrament der Buße in der orthodoxen Kirche des Ostens.

(Eine heilige Kirche, XVII (1935), S. 228—232.)

Das Sakrament der Buße steht zwischen der Taufe und der Beichte. Seinen besonderen Charakter erhält es durch die Vergebung. Die Sünde wird völlig vergeben; es bedarf keiner Genugtuung durch Auferlegung von Strafen. Nach orthodoxer Auffassung liegt die Strafe schon in der Erinnerung an die Sünde. Bußübungen haben daher nur erzieherischen Wert. Die Verbindung zwischen dem Sakrament der Buße und der Eucharistie ist nur eine praktische, keine dogmatische. *St.*

N. Afanassiew: Das allgemeine Priestertum in der orthodoxen Kirche.

(Eine heilige Kirche, XVII (1935), S. 334—340.)

Die biblische Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen ist für die orthodoxe Kirche die Voraussetzung ihrer Hierarchie. Die Unterscheidung von Geistlichen und Laien und die hierarchische Abstufung rechtfertigt sie mit der Verschiedenheit der Glieder am Leibe Christi. Das Bischofsamt ist nur eins neben vielen anderen. Wie es ohne Hierarchie keine Kirche gibt, so gibt es sie auch nicht ohne Gläubige. Die Wechselbeziehung zwischen beiden ist aber nur auf der Grundlage der Lehre vom allgemeinen Priestertum möglich. Abschließend weist der Verfasser darauf hin, daß die Laien in der Ostkirche größere Betätigungsfreiheit besitzen als in der römischen Kirche. Insbesondere steht ihnen das Lehren in der Kirche und die Teilnahme an der Kirchenverwaltung frei. Laien und Geistliche bilden zusammen ein Priestertum! *St.*

J. Tyciak: Scheeben und Solowjew.

(Der katholische Gedanke 1937, H. 2, S. 113—123.)

Ausgehend von der Annahme, daß Scheeben und Solowjew im Grunde die gleichen Anschauungen vertreten, versucht der Verfasser die Übereinstimmung in ihren Hauptgedanken nachzuweisen. Dabei hebt er hervor: die tragende Idee ihres religiösen Denkens, die pneumatische Auffassung der Theologie und die universale Weite. Geht Scheeben vom Glauben aus, so hat Solowjew dafür das lebendige Erkennen. Sieht Scheeben einen wunderbaren organischen Zusammenhang der Trinitäts- und der Inkarnationslehre mit der Eucharistie, so hat Solowjew eine nicht minder großartige Konzeption des Schöpfungs- und Heilsplans (Sophia). Das gleiche gilt von der Lehre von der Kirche. Und während Solowjew die russische Welt gegen den Einbruch des westlichen Geistes verteidigt, führt Scheeben die wesentlichen Kräfte des Christentums gegen die Zeitmächte des Rationalismus ins Feld. *St.*

Schrifttum.

A. L. Böhm: „Faust" in der Schöpfung Dostojewskijs („Фауст" в творчествѣ Достоевскаго) — (Bulletin de L'Association Russe pour les Recherches Scientifiques à Prague, Vol. V [X]. Section des sciences philosophiques historiques et sociales, Nr. 29.) — Prag 1937. 33 + 3 S.

Der bekannte Dostojevskijforscher, der schon mehrere Beiträge zum Problem „Goethe in Rußland" veröffentlicht hat, behandelt mit der ihm eigenen Sachkenntnis ein Thema, das man zunächst als etwas ausgesucht empfindet; sind doch die direkten Anklänge an Goethe bei Dostojevskij keinesfalls so zahlreich wie etwa an Schiller oder E. Th. A. Hoffmann, und es wurde bis jetzt eigentlich kaum der Bekanntschaft Dostojevskijs mit den Werken Goethes nachgegangen. Verfasser dieser schönen kleinen Studie, für dessen Arbeitsart die sorgfältigste Beobachtung von „Einzelheiten" und „Kleinigkeiten" des dichterischen Textes kennzeichnend ist, findet Anklänge des Faust bei Dostojevskij in den „Erniedrigten und Beleidigten", in „Schuld und Sühne", in der „Sanften", im „Tagebuch eines Schriftstellers" in den „Dämonen" usf. Zur Verbindung zwischen dem Teufel von Ivan Karamasov und dem Mephistopeles steuert der Verfasser auch manchen wertvollen Beitrag bei. Besonders ist hervorzuheben, daß es ihm gelungen ist, eindeutige Spuren des zweiten Teils des Faust bei Dostojevskij zu finden. Der Broschüre ist eine französische Zusammenfassung beigegeben.

Halle a. S. *D. Čyževškyj.*

A. Florovskij: Le conflit de deux traditions — la latine et la byzantine — dans la vie intellectuelle de l'Europe Orientale aux XVI—XVII siècles. (Bulletin de L'Association Russe pour les Recherches scientifiques à Prague, Vol. V [X]. Section des sciences philosophiques, historiques et sociales, Nr. 31). Prag 1937, 22 S.

Der Verfasser versucht sein Thema, den Konflikt zwischen der byzantinischen und der lateinischen Bildung im Rußland des 16. und 17. Jahrhundert auf die Weise zu beleuchten, daß er die Urteile der Russen vorwiegend über Platon und Aristoteles zusammenstellt. Diese Zusammenstellung bietet eine Reihe interessanter Ergänzungen zu der früheren Arbeit von *M. V. Šachmatov:* „Platon im alten Rußland" (Zapiski Russkago Istoričeskago Obščestva v Prage, Bd. II, Prag 1930, S. 49—70), der hauptsächlich Zeugnisse aus den früheren Jahrhunderten gesammelt hat. Die Bildung des neuen theologischen Systems im 17. Jahrhundert betrachtet Verfasser als einen Sieg der „lateinischen" Schulwissenschaft über die „heilige Einfalt", die „Narrheit in Christo", der russischen Orthodoxie.

Bringt die Broschüre auf kleinem Raum eine Menge interessanter Tatsachen in Erinnerung, so muß man auf wesentliche Unklarheiten und Mängel der Darstellung hinweisen. In der Arbeit Šachmatovs fanden wir vor allem die Zusammentragung der direkten Zitate aus Platon oder Darstellungen seiner Gedanken (ich habe fast ausnahmslos alle Zitate in den Werken Platos nachgewiesen, vgl. Zapiski, cit. S. 71 ff.). Verfasser beurteilt die Arbeit *Šachmatovs* ungerecht abfällig, sein eigener Stoff besteht aber meist aus Urteilen anderer über Platon, und zwar von Leuten, die von seiner Philosophie keine blasse Ahnung hatten

und die oft bei aller Ablehnung Platons sich selbst Platons Gedanken aus Areopagita oder aus den Kirchenvätern angeeignet haben (Avvakum!). Dieser Klatsch der Leute, die von Platon und Aristoteles nichts weiter als die Namen kennen, ist geistesgeschichtlich vollkommen wertlos. Die Zusammenstellung des Stoffes freilich hat kulturgeschichtliches Interesse; durch Schimpferei der Analphabeten über Platon kann man aber den bedeutenden Einfluß des christlichen Platonismus in Rußland nicht verdecken. — Das Gerede von der „Narrheit in Christo" und der „heiligen Einfalt" als Wesenszug des russischen Christentums kann nicht die Tatsache wettmachen, daß gerade das östliche Christentum zur theologischen Spekulation und zur Bildung verfeinerter theologischer Systeme viel mehr Neigung hatte, als der altchristliche Westen, ja daß die theologische Spekulation des westlichen Spätmittelalters (deutsche Mystik) in manchem wesentlichen Punkt durch die östliche Theologie (Areopagitica) beeinflußt wurde. Wenn es andererseits auch wahr ist, daß die theologische Systembildung Rußlands im 18. Jahrhundert unter westlichen Einfluß geraten ist, so bleibt es eben Aufgabe der Forschung, die Gründe zu klären, warum die östliche Überlieferung zu dieser Zeit unfruchtbar geblieben ist und warum die westliche Theologie siegen konnte. — Es ist schade, daß ein verdienter Historiker wie der Verfasser ohne genügende philosophische und theologische Voraussetzungen sich an die Lösung geistesgeschichtlicher Fragen heranmachte.

Zur rein geschichtlichen Fragestellung der Arbeit muß man es beklagen, daß der Verfasser in ganz unerlaubter Weise das Großrußland und die Ukraine des 16. und 17. Jahrhunderts zusammenwirft: gerade bei diesem Thema ist das ein wesentlicher Fehler. Auf die Einzelheiten kann ich hier nicht eingehen. Die Stoffsammlung, die uns der Verfasser bietet, ist jedenfalls, wie gesagt, interessant.

Halle a. S. *D. Čiževskij.*

Józef Gołąbek: Bractwo św. Cyryla i Metodego w Kijowie. Warschau, 1935. 4 + 390 + 2 S.

Das Buch entstand aus einer Artikelreihe, die im Laufe der letzten Jahre von der Monatsschrift „Nasza przyszłość" veröffentlicht wurde. Es betrifft die Anfänge der ukrainischen Nationalbewegung. Die Cyrill-Methodius-Gesellschaft war selbst in der Athmosphäre der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts zu einer Zeit, die noch eine sehr lebendige religiöse Überlieferung bei den Ostslaven aufzuweisen hatte, eine nicht ganz gewöhnliche Erscheinung. Durch die Einseitigkeit der russischen und ukrainischen Geschichtsschreibung, die überall nach den politischen und sozialen Momenten suchte, erhielt diese „Gesellschaft", die die bedeutendsten Vertreter des ukrainischen Geistes jener Zeit vereinigte, eine Darstellung, welche nichts weniger als richtig war: Man hat die religiösen Motive dieser kleinen Gruppe völlig in den Schatten gestellt und den „politischen" Radikalismus unmäßig übertrieben. Quellenveröffentlichungen der letzten Jahre haben aber ihre religiösen Voraussetzungen so augenscheinlich gemacht, daß man die „Gesellschaft" jetzt selbst in einer Geschichte der russischen Theologie erwähnt findet *(G. Florovskij)*! Sehr wertvoll waren auch alle Hinweise *(V. Ščurat: Ševčenko i poľaky)* auf den Zusammenhang der ukrainischen Kreise mit dem polnischen Geistesleben jener Zeit, in welchem bekanntlich die religiösen Motive eine so überaus große Rolle spielten (Towiański, Mickiewicz, Królikowski usf.). In mancher Arbeit der letzten Jahre wurde das religiöse Moment der Cyrill-Methodius-Gesellschaft hervorgehoben *(Voznjak, V. Petrov, ich* in meinen „Narysy z istoriji filosofiji na Ukrajini", 1934).

Bringt man das Buch *Gołąbeks* eine populär und interessant geschriebene äußere Geschichte der Gesellschaft, zu der er mit großem Fleiß und beneidenswerter Belesenheit den Stoff zusammengetragen hat, so ist ihm leider das

triftige Gründe ist *V. Flajšhans* in ČČH XLI, 398), können wir hervorheben, daß *Vašica* den Namen „Unuvanus" oder „Unvanus" tatsächlich in der Liste der Korveyer Mönche im 9. Jahrhundert, zu welcher Zeit der heilige Ivan gehört, aufgefunden hat. Dieser altsächsische Name kommt bekanntlich auch sonst vor. Die weiteren Vermutungen über die slavische Abstammung des Heiligen und seine Beziehungen zur Methodiusmission in Mähren können allerdings nur eine höhere oder niedere Stufe der Wahrscheinlichkeit für sich haben.

Abgesehen von dem Interesse, das der hagiographische Beitrag *Vašians* für sich beanspruchen darf, ist der veröffentlichte Text ein Denkmal čechischer Barockprosa und Barockversdichtung. Dieses schöne kleine Werk bestätigt von neuem, daß das Schema der čechischen Literatur- und Geistesgeschichte einer Umgestaltung bedarf: nach der unglücklichen Schlacht am Weißen Berge finden wir nämlich im Geistesleben der Čechen keinesfalls eine klaffende Leere, die angeblich nur durch die Literatur der protestantischen Exulanten ausgefüllt ist. Die literaturgeschichtliche Wissenschaft hat schon bisher die Ansichten *Vašias* über die čechische Barockdichtung so widerstandslos aufgenommen, daß man von den čechischen Literaturhistorikern nunmehr einen weiteren Schritt in der Richtung einer entsprechenden Umgestaltung ihrer Auffassung des literatur- und geistesgeschichtlichen Entwicklungsschemas erwarten darf. (Vgl. die neue Ausgabe des bekannten Handbuchs der čechischen Literaturgeschichte von *Arne Novák.*) Die Dichtung der čechischen Protestanten, die als Barockdichtung zu selten gewertet wurde, muß im Zusammenhang mit der katholischen Barockdichtung eine neue Beleuchtung erhalten. Über den ganzen Problemkomplex hoffe ich im „Kyrios" später berichten zu dürfen.

Halle a. S. *D. Čiževskij.*

H. W. Codrington: The Liturgy of Saint Peter, with a preface and introduction by Dom *Placid de Meester O. S. B.*, Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Heft 30 (Münster in Westf., Aschendorff 1936) VIII, 223. Preis 12 M.

Es muß auffallen, daß, obwohl die Schar der katholischen Liturgieforscher nicht gering ist, die Geschichte des lateinischen Meßkanons, der sogenannten Petrusliturgie noch nicht genügend geklärt wurde. Dazu kommen noch andere sehr wichtige Fragen, wie z. B. das Vorhandensein dieser Messe in der orientalischen Kirche: bei den Slaven, Armeniern und Georgiern. Die hier zu besprechende Arbeit versucht die Erforschung dieses Gebiets: wenn sie das Problem auch nicht endgültig löst, so stellt sie doch wenigstens das bisher Geleistete mit bewunderungswerter Gelehrsamkeit zusammen. Dies betrifft auch die Einleitung von *de Meester.*

Im Hauptteil der Arbeit versucht *H. W. Codrington* das Thema in acht Kapiteln zu behandeln: 1. The Groups of the Manuscripte. 2. The original translation into Greek; its Corrections and Revisions. 3. The Adaptation of the Mass to Eastern Requirements. IV. The Date of the original Translation into Greek. 5. The Provenance of the Liturgy. 6. The Rise and Diffusion of the Liturgy. 7. The Rise and Diffusion of the Liturgy (continued). Recapitulation. 8. Miscellanea. Es folgen sodann Dokumente: 1. The Bilingual Texts (griechisch-lateinisch) with Variants. 2. The older Greek and the Georgian with Variants. 3. Vatican Ms. Ottobon. 384. 4. Armenian Text. Zum Schluß: Appendix. The Texts and their Latin Affinities. Literatur, Namen und Sachregister.

Trotz sehr großen Verdienstes, die diese Arbeit für die Forschung bedeutet, möchte ich einzelnes doch etwas anders deuten. Es wird mit Recht der Einfluß der byzantinischen Basileios- und Johannesliturgien, ferner der Markus- und auf die georgische Version der Petrusliturgie auch der Einfluß der Jakobusliturgie

festgestellt.[1] Meiner Ansicht nach ist aber einiges, was als lateinischer Einfluß angesehen wird, aus der byzantinischen Praxis zu erklären: so S. 40, „l'élève un peu"; S. 50 die Teilung der Hostie in drei Teile. Man sieht, daß der georgische Text der Petrusliturgie im Laufe der Jahrhunderte nach den oben erwähnten Liturgien verbessert worden ist und man hätte den Versuch einer Wiederherstellung des ursprünglichen Textes erwartet (vgl. S. 41 ff., 48.); auch die Herkunft der georgischen Übersetzung der Petrusliturgie aus Illyrien (glaubwürdig für den slavischen Text, siehe Methodios 98) scheint mir sehr fraglich: Der Hl. Euthymios († 1028), ihr einziger Gewährsmann auf georgischem Boden, sagt über ihren Ursprung nichts.[2] Er kennt auf dem Athos keine Version dieser Liturgie und es gibt von ihr in der reichen georgischen Bibliothek des Ivirionklosters keine Hs. Wenn die Sache für die georgische Kirche von Wichtigkeit gewesen wäre, — so hätte doch der Hl. Euthymios eine neue Übersetzung dieser Liturgie hergestellt, wie er auch somit viele andere Texte wieder ins Georgische übertragen hat. Seine freundschaftlichen Beziehungen zu den abendländischen Mönchen auf dem Athos hätten ihn leicht in Besitz der besten Texte der lateinischen Petrusliturgie gebracht.[3] Ich glaube immer wieder, daß diese Liturgie in die georgische Sprache zu Jerusalem im 5. Jahrhunderte von Petrus, dem Iberer, übersetzt worden ist. Seine Beziehungen zu Melanie, ferner zu der alexandrinischen Kirche (vgl. den Einfluß der Markusliturgie auf die des Petrus) könnten dafür schon zur Genüge zeugen.[4] Die anderen und auch späteren Übersetzungen wie die slavische oder die griechische gehen von den Unionsbestrebungen der römischen Kirche aus (vgl. ebda. die S. 98, 100, 106): In dieser und auch späteren Epoche hätte ein Georgier diese Liturgie nicht mehr ins Georgische übersetzt.[5]

Von der georgischen Version der Petrusliturgie gibt es zwei Hss: in Tbilisi (Tiflis) und in Rom (Borgia). Ich glaube, daß beide auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Die Tbilisiversion wurde von *Kekelidze* ins Russische übersetzt und herausgegeben.[6] Leider ist *Kekelidze* bei der Übersetzung vom slavischen Text der Petrusliturgie (herausg. von *Syrku*) beeinflußt worden. Nach dieser russischen Übersetzung ist die lateinische Ausgabe der georgischen Petrusliturgie von Professor *H. Goussen* orientiert. Wie man aus *H. W. Co-*

[1] In der georgischen Literatur kann man, leider, die Markusliteratur noch nicht nachweisen.

[2] Vgl. darüber meinen Aufsatz im Kyrios (1936), I, 74 ff.

[3] Es wird von *H. W. Codrington* sehr eingehend dieses Freundschaftsverhältnis der abendländischen Mönche (aus Amalfi) mit den morgenländischen (vor allem Georgier) auf dem Athos geschildert (siehe S. 78/79); für die literarische Tätigkeit des Hl. Euthymios siehe *Gr. Perades:* L'activité litteraire des moins géorgiens au monastére d'Iviron au Mont Athos, revue d'histoire ecclésiastique (Louvain 1927) XXIII, fasc. 2 p. 530 ff. Das Leben der georgischen Mönche auf dem Athos ist von *P. Peeters* S. J. herausgegeben worden, histoires monastiques géorgiennes in Analecta Bollandiana XXXVI—XXXVII (Bruxelles 1917—1919).

[4] Petrus der Iberer, Leipzig, Hinrichs, 1895; er baute (Mitte des 5. Jahrhunderts) in Jerusalem ein Kloster für die Iberer (d. h. Georgier) S. 46; für seine Beziehungen zu Melanie s. etwa S. 35; für die Beziehungen Petrus' zu der alexandrinischen Kirche vgl. etwa S. 64/65.

[5] Ein günstiges Urteil des georgischen Kirchenvaters Giorgi Mthacmideli (des Hagioriten, † etwa 1065) über die römische Kirche, ist nicht wie einige so gerne denken, die offizielle Meinung der georgischen Kirche, sondern die Haltung des damaligen antiochenischen Patriarchen Petrus. Vgl. zu *H. W. Codrington,* 51, Anm. 2, etwa *Krumbacher,* Geschichte der byzantinischen Literatur (München 1897), 81.

[6] *Kekelidze,* Liturgičeskie gruzinskie pamiatniki w otečestvennych knigochraniliščach i ich naučnoe značenie (Tiflis 1908), 200—206.

dringtons (S. 26) sieht, soll diese *Goussen*sche Übersetzung vom lateinischen Meßkanon beeinflußt worden sein. Die französische Übersetzung nach der Borgians stammt von mir (S. 156—163). Ich bin ferner, dank der Liebenswürdigkeit *H. W. Codringtons* im Besitze einer Hs-Photographie; wenn es mir gelingt, aus Georgien ein Lichtbild oder die Abschrift der dortigen Version der Petrusliturgie zu erhalten, gedenke ich dieses hochwichtige Dokument in der Originalsprache der Version herauszugeben.

Die vorliegende Arbeit ist eine sehr große Bereicherung der Wissenschaft. Man kann dem gelehrten Verfasser, der sich schon öfter durch gute Leistungen auswies,[7] nicht genug dankbar dafür sein.

Warschau. *Gregor Peradze.*

Friedrich Wilhelm Neumann: Geschichte der russischen Ballade. Gr. 8°, VIII und 356 Seiten. Karton. 9,50 RM., Ganzleinen 11,50 RM. 1937. Ost-Europa-Verlag, Königsberg (Pr) und Berlin W. 35.

Das vorliegende Buch ist, wie der Verfasser im Vorwort hervorhebt, „die Frucht langer Arbeitsjahre", und es steckt in der Tat ein großes Stück Arbeit darin. Zu bedauern ist es immerhin, daß der herangezogene Stoff zum großen Teil aus zweiter Hand stammt und nicht auf den Quellen selbst beruht, wenngleich zugegeben werden muß, daß die Beschaffung der Quellen vielfach mit Schwierigkeiten verknüpft ist.

Der Verfasser, der in der Einleitung die „Theorie und Ästhetik der Ballade" ausführlich behandelt, erklärt, daß die bis jetzt von allen Literarhistorikern gestellte Frage nach dem Grundcharakter der Ballade „schief gestellt" sei, da der Grundcharakter der Ballade gerade in der Mischung des Epischen, Lyrischen und Dramatischen bestehe. Das wurde aber — wie *Neumann* selbst zugibt — noch von niemand bestritten. Einige Seiten weiter wird jedoch der von *P. L. Kämpchen* erstmalig auf die Ballade angewandte Begriff des Numinosen, d. h. das Heilige minus seines sittlichen Moments, als das den irrationalen Inhalt der Ballade am besten wiedergebende Kennzeichen hervorgehoben, was u. E. einer Beantwortung der oben gestellten Frage gleichkommt.

Ausgehend von der Kerngruppe der numinosen Ballade wird nun eine Einteilung in drei Hauptarten gegeben: die religiöse, die naturmagische und die totenmagische, denen sich noch verschiedene Nebengruppen anschließen (die phantastische, die ideelle, die parabolische usw.); ferner Liedballaden, balladische Lieder, Balladenepen. Mit großer Ausführlichkeit werden nun die russischen Balladen einzeln von diesem Standpunkt aus betrachtet. Obschon diese Einteilung fast ein Dutzend Arten umfaßt, erweist sie sich doch als nicht ausreichend und muß später noch um weitere Unterabteilungen vermehrt werden, z. B. wird noch der Begriff der Halbballade eingeführt (S. 190) usw.

Da es sich um die russische Ballade handelt, wäre es angebracht gewesen, wenn der Verfasser sich bei seiner Einteilung nicht ausschließlich auf die Ansichten deutscher Forscher gestützt hätte, sondern auch die auf russischer Seite herrschende Auffassung in Betracht gezogen hätte. Die bedeutend später folgende Auseinandersetzung mit Belinskij wäre an dieser Stelle am Platze gewesen.

Auf jeden Fall erwarten wir von dem Verfasser einer Geschichte der russischen Ballade eine klare Stellungnahme zu den einzelnen Werken dieser Art, und es wirkt unbefriedigend, wenn das Wiegenlied (Kolybel'naja pesnja) von Lermontov unter den Balladen angeführt wird mit dem Vermerk, daß das Lied

[7] So z. B. die sehr wichtige liturgische Arbeit *H. W. Codringtons*, Two Commentaries on the Jacobite Liturgy (London, Williams and Norgate, 1913).

„auf einem anderen Blatt steht". Auf welchem, darüber bleibt der Verfasser uns die Antwort schuldig. Gleicherweise lehnt er es ab, über die Zugehörigkeit des Blokschen Gedichtes „Die Zwölf" zur Ballade ein Urteil zu fällen.

Der Hauptteil umfaßt, in mehrere Abschnitte gegliedert, die Entwicklung der russischen Ballade vom Jahre 1798 bis in unsere Tage. Er ist sehr gründlich mit Abschweifungen, die das Gebiet der Ballade oft weit überschreiten, für die aber der mit der russischen Literatur wenig vertraute Leser dem Verfasser gewiß Dank sagen wird. Immerhin wäre eine straffere Zusammenfassung am Platze gewesen, zumal infolge der systematischen Einteilung nach den verschiedenen Balladenarten sich gewisse Wiederholungen nicht vermeiden ließen. Da das Buch auch für weitere Kreise bestimmt ist, wäre es u. E. besser gewesen, die Fülle des wertvollen Stoffes nach den einzelnen Dichtern zu ordnen; dann könnte man das Werk auch als Nachschlagewerk verwenden, was in der jetzigen Fassung nahezu ausgeschlossen ist. Bei der gründlichen Behandlung, die *Neumann* diesem Abschnitt zuteil werden läßt, bleibt er, worauf anerkennend hingewiesen werden muß, nicht bei den allbekannten Balladendichtern stehen, sondern zieht auch weniger bekannte und z. T. in Vergessenheit geratene in den Kreis seiner Betrachtung.

Um so mehr fällt die Kürze auf, mit der das abschließende Kapitel (Rückblick und Ausblick, S. 283—299) behandelt ist, ja man wünscht geradezu, dieser Abschnitt wäre ganz unterblieben. Hier gerade, wo noch wenig fertige Urteile vorliegen, wäre es nötig gewesen, hineinzuleuchten, Stellung zu den einzelnen Dichtern zu beziehen und zu untersuchen, welche von ihren Werken zu den Balladen zu rechnen sind. Warum wird uns nicht gesagt, ob man „Die Zwölf" von Blok eine Ballade nennen kann oder nicht? Warum werden Gedichte von Blok, wie z. B. „Skazka o petuche i staruške", „Syn i mat'", „Povest'" u. a. überhaupt nicht erwähnt? Hat Andrej Belyj nicht auch Gedichte geschrieben, die zu den Balladen gezählt werden könnten? Oder Kuzmin? usw.

Man könnte annehmen, daß der Verfasser es sich vorbehalten hat, die neuere Zeit in einem zweiten Bande seines Werkes zu behandeln, wenn er Blok, Gumilev, Esenin usw. überhaupt nicht erwähnt hätte. Auf diese Weise aber muß der Leser den Eindruck gewinnen, daß es nach dem Jahre 1880 (mit dem der vorletzte, 4. Abschnitt geschlossen hatte) im Grunde genommen überhaupt keine russische Balladendichtung mehr gäbe. Die Worte von dem „Verfall der Gattung Ballade" (S. 288) tragen noch dazu bei, diesen Eindruck zu verstärken. Mag die Blütezeit der Ballade auch vorüber sein, so sind doch immerhin im Laufe des letzten halben Jahrhunderts verschiedene Gedichte im russischen Schrifttum entstanden, die auf den Titel „Ballade" mindestens ebensoviel Recht haben, wie die bei *Neumann* erwähnte satirische „Skazka..." (S. 298).

Infolge der äußerst zahlreichen Fremdwörter liest das Buch sich nicht ganz leicht; andererseits hat der Verfasser bei der Wahl deutscher Ausdrücke nicht immer eine glückliche Hand. Wendungen wie: „Entbindung der Dichtung" (S. 92), „ebendiese" (S. 209), „sotan" (S. 299), „kindertümlich" (S. 242), sowie der Satz „Höre doch auf, dich in d e n Wolken zu v e r z ä r t e l n . . ." (S. 101) zeugen von einem Mangel an sprachlichem Feingefühl.

Ebenso befremdend wirken manche Angaben aus dem Gebiet der russischen Sprache. Da wird z. B. auf S. 157 das im Russischen äußerst häufig gebrauchte Wort „cham" für einen Polonismus erklärt, desgleichen das Wort „chlopec", das ebensogut ukrainisch sein kann (es handelt sich im gegebenen Fall um eine „ballada ukraińska"). Oder ein so gebräuchliches Wort wie „deržavnyj" wird mit „herrisch" übersetzt, was natürlich dem Sinn der betreffenden Stelle nicht entspricht (S. 227). „Stupa" ist vor allen Dingen ein Mörser; die russische Hexe fliegt bekanntlich auf diese Weise durch die Luft und schwimmt nicht in einem

Trog, wie *Neumann* (S. 256) annimmt; „osoka" und besonders „striž", die von *Neumann* als „seltene Tier- und Pflanzenbezeichnungen" angesehen werden (S. 268), sind für jeden Russischsprechenden durchaus keine seltenen Worte. Die Verdeutschungen der russischen Wörter und Zitate sind somit mit einer gewissen Vorsicht aufzunehmen.

Mit all den kritischen Anmerkungen soll der Wert des in seiner Art bisher einzigartigen Buches nicht herabgemindert werden; namentlich in deutscher Sprache hat eine solche Darstellung bisher gefehlt. Wem daran gelegen ist, ohne großen Zeitaufwand eine ziemlich vollständige Vorstellung von der Blütezeit der russischen Balladendichtung zu erhalten, dem ist das Werk durchaus zu empfehlen. *Th. Goodmann.*

Neuerscheinungen.

P. Trempela. *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι.* Athen 1936, 145 S.

Milan Turković. Der Cistercienser-Orden im Königreich Jugoslavien. Susak 1936, 106 S.

Ottokar Odlozlik. Wyklif i Bohemia. Prag 1936.

J. Pekař. Wallenstein. Berlin, Metzner, 1936, 1000 S.

J. Pracht. Zur Geschichte der polnischen Frage 1777—1807. (Diss.) Würzburg, Mayr, 1936.

R. Perdelwitz. Die Posener Polen 1815—1914. Ein Jahrhundert großpolnischer Ideengeschichte. Schneidemühl, Comenius-Bhlg., 1936, 128 S., 2,50 RM.

Janusz Woliński. Polska i kosciół prawosławny. Zarys historijczny. Lwow 1936, 150 S.

O. *M. Karovec.* Velyka reforma ćina Sv. Vasilija Vel. Lwow 1936, 3 Bde.

A. Märksch. Mittelalterliche Backsteinkirchen in Schlesien. Breslau 1936, 53 S.

L. Bernacki. La doctrine de l'église chez le card. Hosius. Paris 1936, 290 S.

F. Machay. Działalność duszpasterska kard. Radziwiłła (1591—1669). Kraków 1936.

K. Skoniecki. Beiträge zur Geschichte Brombergs im 18. Jh. vornehmlich nach alten Kirchenbüchern. Posen (Histor. Ges.) 1936.

Franz Grivec. Žitja Konstantina i Metodija. Celje 1936, 148 S.

Th. Adamcyk. Fürst Potemkin. (Diss.) Emsdetten, Lechte, 1936, 127 S.

B. Jakowenko. Hegel und der Anfang der Slavophilie. 1935, 92 S. (Internat. Bibliothek für Philosophie, Bd. I.) Prag, Bartl.

A. F. Dobbie. Bateman. S. Seraphim of Sarov. (The Anglican and Eastern Churches Association.) London 1936, 60 S.

R. M. French. Ikons and how they are made. Ebd., 1936.

S. P. Santini. Il primato e l'infallibilità del Romano Pontifice in S. Leone Magno e gli Scrittori greco-russi. Grottaferrata. (Tipografia Italo-Orientale.) 1936, 112 S., 9 L.

N. Ottokar. Breve storia della Russia. Bari. G. Laterza. 1936, 433 S.

E. Denissoff. L'église russe devant le thomisme. Paris 1936, 69 S.

R. Quiskamp. Der Gottesbegriff bei Tolstoj. Emsdetten (Lechte) 1936, 149 S.

G. Ruch. Kommunismus und christliche Weltanschauung. Straßburg 1937, 20 S.

Aus dem Kultur- und Geistesleben der Ukraine.

Von

Domet OLJANČYN, Königsberg (Pr).

II.

Schule und Bildung.

Anhang.

Reußisch-ukrainische Studenten im Abendlande. (Verzeichnisse aus dem 16. bis 18. Jahrhundert.)

Die reußisch-ukrainischen Studenten, die ihre Studien seit dem 16. bis zum 18. Jahrhundert an den abendländischen, vorwiegend aber an den deutschen Akademien, Kollegien und Universitäten verbracht haben, sind in diesem Verzeichnis sowohl an Hand der alten gedruckten als auch der noch ungedruckten Matrikel angegeben. In die Matrikel des 16. und 17. Jahrhunderts wurden sie häufig nach ihrer nationalen, zumal auch territorialen Zugehörigkeit als „Rutheni" eingeschrieben; unter dem heutigen Namen der Ukraine sind sie dort erst seit dem 18. Jahrhundert zu finden. Einzelne, die aus den nordwestlichen oder weißruthenischen Provinzen stammten, tauchen in den Matrikeln als „Litvani" auf, was aber nur auf ihre territoriale Zugehörigkeit zum ehemaligen „Großfürstentum Litauen" zurückgeht und mit dem Volkstum der heutigen Litauer nichts zu tun hat: der Nationalität und dem Glauben nach waren solche „Litvani" zumeist „Rutheni". Manche der „Rutheni" und „Litvani" sind in den genannten Matrikeln auch als „Poloni", d. h. unter ihrer damaligen Staatsangehörigkeit angeführt. Bekanntlich gingen viele reußisch-ukrainische Adlige des 16. Jahrhunderts zuerst zum Protestantismus, dann aber zum Katholizismus und damit zugleich zum Polentum über. Diejenigen von ihnen, die im Abendlande studierten, werden im vorliegenden Verzeichnis trotzdem erwähnt. Sie waren vielfach nicht nur Vermittler westlicher Kultur unter den Ostslaven, sondern oft auch Verbreiter des Protestantismus. An Hand z. B. der Urkunde der Wilnaer Generalkonföderation von 1599 läßt sich erkennen, daß fast alle ihre „Provisoren" und unterschriebenen Partner Zöglinge der abendländischen, und zwar deutschen Hochschulen gewesen sind.

Die Aufzählung im nachstehenden Verzeichnis geschieht chronologisch innerhalb der alphabetisch geordneten Universitäten und Schulen; die Schreibweise folgt den benutzten alten Matrikeln, mit Ausnahme geringer und nur gelegentlicher Abkürzungen bei Vornamen, Monaten und Immatrikulationsdaten. Nach Abschluß der Universitätsliste, in die aus äußeren Gründen zwar Leiden, aber nicht Wien, Prag und Graz aufgenommen sind, bringe ich noch einige Vermerke über ein (deutsches) Gymnasium in Petersburg und mehrere südliche Hochschulen. Das Verzeichnis erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

I. Altdorf. Quelle: Die Matrikel der Universität Altdorf, herausg. von *E. Steinmeyer*, Würzburg 1912, T. I—II: 1. Pet. Krossincius, Lithuanus, imm. 3. III. 1578. 2. Hieron. Wolowiz, 7. IV. 1578. 3. Felix

Ciecierskj de Spyczyn et Mordj, 7. IX. 1580. 4. Nic. Wolowitzius, 3. X. 1580. 5.—6. Joh. et Chrph. Narussowitz, zur selben Zeit. 7. And. Zauissa, 18. II. 1583. 8. Bor. Ciecierskj de Spyczyn, 8. VI. 1587. 9. Salomon Pantherus, Leucorussus, 2. XII. 1587. 10. Felix Slupetzky de Conari, 26. VII. 1592. 11. Chrph. Fronskowitz, 3. s. Z. 12. Adam Korsak, Litvanus, 9. VIII. 1594. 13. Nic. Warenski, Litvanus, 5. IX. 1594. 14. Math. Nininski, Litvanus, 14. IX. 1594. 15. Joh. Vrowiecki, 19. IX. 1594. 16. Georg Wisniewiezki, ex Ducatu Russiae, 12. I. 1595. 17. Alexandr. Ritinski, Litvanus, Famulus, z. s. Z. 18.—19. Pet. et Paul. Suchodolski à Suchodolij, 19. I. 1595. 20. Stan. Jurgeuitius, z. s. Z. 21. Joh. Czaplic, z. s. Z. 22. Joh. Glinsky, 29. XII. 1595. 23. Mart. Werestinsky, 5. II. 1596. 24. Balth. Crosnievicius, Litvanus, 29. IX. 1596. 25. Dan. Korsack, 24. I. 1597. 26.—27. Paulus et Joh. Komorowski. 28. Mart. Czaplicz, z. s. Z. 29. David Korsak, 1. IV. 1597. 30. Joh. Marcouitius, Litvanus, 15. VII. 1597. 31. Nic. Jenowiesc, Witepscensis, 27. VIII. 1597. 32. Jaroslaw Druskj Socolinskj, 22. XI. 1597. 33. Hermog. Euzemski (Zyzemski?), Lithuanus, 15. VI. 1598. 34. Chrph. Socolinius, 6. VI. 1599. 35. Joh. Czaplicz de Szpanow, 24. V. 1602. 36. Joh. Grzegorewski, sein inspector, z. s. Z. 37. Steph. Niemeritz de Czernichow, 7. I. 1603.[1] 38. Roman Hoscki (Hoyski), z. s. Z. 39. Joh. Marcinciewitz, 7. X. 1603. 40. Joh. Glinskj, 7. IV. 1604. 41.—42. Alexand. Bohdanowicz et Samuel Bohdanowicz Oginsky, 23. III. 1606. 43. Eustratius Juanowicz Zialowsky, Ruthenus, Begleiter von beiden Oginsky, z. s. Z. 44. Steph. Woynarowski a Woynarowa, 19. VIII. 1607. 45. Adam. Sieniensky, 10. X. 1608. 46.—47. Alexand. et Georg. Naruszevic, 16. IV. 1610. 48. Prokop. Hoyski, 21. IX. 1610. 49. Felix Przylubsky, Litvanus, 15. II. 1613. 50. Lucas Paskiewitz, Litvanus, 25. II. 1613. 51. Chrph. Sieniuta de Lachowice, 10. X. 1613. 52. Joh. Kuntzowitz, 21. X. 1614. 53.—54. Lucas et Gabriel Szemeth a Jelna, 11. XII. 1617. 55. Jacob Gibelius, Vilnensis, 30. VIII. 1619. 56. Alexandr. Dorpenski, 11. II. 1620.

An der Altdorfer Universität studierten auch viele Polen,[2] unter ihnen Andr. Krotosky (Krotowsky), Nic. Ostrorog (1578), Stan. Gniewosz, Albert Witoslawsky (1583), Joh. Bal (1584), Chrph. Lanchorunsky mit Joh. Piotrowsky (1600), ferner Nic. Potocky (1606), Janussius Radziwill (1631) u. a. Von den Griechen weilte hier Hieromonachos Metrophanes Critopulos mit seinem Famulus Andreas Megalogenius (8. XI. 1625).[3] Der größte Anteil östlicher Studenten an der Universität Altdorf fällt dem letzten Viertel des 16. und den beiden ersten Dezennien des 17. Jahrhunderts zu.

II. Beuthen a. d. Oder. Nach *A. Regenvolscius (A. Węgerski):* a. a. O., S. 473: 1.—2. „Ejusque instinctu ac consensu, promotione veró Raphaëlis Comitis de Leszno, Palatini Belsensis, factum, ut duo Alumni Ecclesiae Graecae, studiorum causâ, Bethaniam Silesiorum, ad Gymnasium Euangelicorum celebre, misi fuerint; mempe Eustachius Giselius... et Geor-

[1] Näheres über Stephan Niemericz und seinen Bruder Georg bei *V. Lypinskyj:* General artylerii v. kn. Ruśkoho, in Zapysky NTŠ, 1909, Bd. 87.

[2] Darüber bei *Th. Wotschke:* Polnische Studenten in Altdorf, in „Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven", Breslau 1928, N. F., Bd. 4.

[3] Über ihn bei *M. Renieres:* Metrophanes Kritopulos, Athen 1893, neugr. Vgl. Rezension von *J. Dräseke*, in „Byzantinische Zeitschrift", 1894, Bd. 3, S. 410—413.

gius Smotrisius."[1] Leider sind mir die Matrikeln des erwähnten Gymnasiums unbekannt geblieben.

III. Braunsberg. Quelle: Die Matrikel des päpstlichen Seminars zu Braunsberg 1578—1798, herausg. von *G. Lühr*, Braunsberg 1925. 1. Jacobus Boxa (receptus), 25. VIII. 1580, Ruthenus. Missus ad seminarium Olomucense 28. oct. 1582 ad studia continuando. 2. Nicolaus Clementis Moscus, 1. I. 1581. 6. ian. 1585 factus est parochus Polociae. 3. Jacobus Moscus, 23. VI. 1582. Missus ad aulam episcopi Leopoliensis. 4. Stephanus Gossinsky, 13. III. 1583, Ruthenus. Sacerdos missus ad reverendissimum Leopoliensem 13. aug. 1588. 5. Paulus Dionysius, 10. III. 1587, Ruthenus. 6. Theodorus Jacobus, 10. VII. 1589, Graecus. Abivit inconsultis superioribus 16. sept. 1591. 7. Andreas Rubaeus, 29. III. 1593, Ruthenus. Factus est religiosus soc. Jes. 6. nov. 1596. 8. Basilius Rimiowsky, 29. III. 1593, Ruthenus. 9. Joannes Novodvorsky, 8. XI. 1596, Ruthenus. 10. Adamus Michaelowiz [gest.], Vilnensis annorum 21, admissus est ao 1608 aug. 26. 11. Pater Athanasius Pakostensis (Pakosta), ord. s. Basilii, sacerdos, venit 28. aug. 1609, Ruthenus. 12. Frater Ignatius...z, ord. S. Basilii, 19. VI. 1609, Ruthenus. 13. F. Gennadius, monachus Ruthenus, ord. S. Basilii, 10. II. 1611. 14. Theodosius, monachus Ruthenus, ord. S. Basilii, ao 1611 in oct. venit. 15. F. Macharius, monachus Basilianus, Ruthenus, ao 1611 initio oct. venit. 16. Fr. Gerasimus Korszak, ord. S. Basilii, Ruthenus, annorum 15, venit ao 1614. 17. Fr. Theophilus Olszenica, diaconus ord. S. Basilii, ann. 19, 22. X. 1614. 18. Fr. Nicephorus Zarzowsky, ord. Basilii, ann. 20, 22. X. 1614. 19. F. Adrianus, ord. Basilii, 29. VIII. 1615. 20. Fr. Petrus, ord. Basilii, Ruthenus, 28. X. 1617 (lies 1616). 21. Petrus Parcewski, Ruthenus catholicus, ann. 19, 30. VII. 1617. 22. P. Zacharias, ord. S. Basilii, Ruthenus, ven. in aug. ao 1618. 23. F. Andreas, ord. S. Basilii, Zloty, Ruthenus, ann. 18, venit in aug. ao 1618. 24. Nikolaus Korsak, Lithuanus, ann. 19, venit ao 1618 in aug. Audita philosophia factus ord. S. Basilii, tandem metropolita. 25. Fr. Paulus, ord. S. Basilii, Lithuanus, ann. 19, venit ao 1618 in aug. 26. Fr. Pachomius Oransky, ord. S. Basilii, Ruthenus, ann. 20 circiret, 4. X. 1619. 27. Fr. Erasmus Tychoclius, ord. S. Basilii, Ruthenus, ann. 20, 4. X. 1619. 28. Fr. Laurentius, ord. S. Basilii, Ruthenus, 4. X. 1619. 29. Fr. Paulus Owloczynsky, ord. S. Basilii, Ruthenus, ann. implebit 20, 24. VIII. 1620. 30. F. Constantinus, Ruthenus, 28. VIII. 1621. 31. F. Josaphat, Ruthenus, 28. VIII. 1621. 32. Georgius Tomkiewicz, Lithuanus, ann. 20, 22. VII. 1630. 33. Martinus Skrocky, Lithuanus, ann. 17, venit eodem tempore. 34. Fr. Jacobus Szuza (Susza), Basilianus, Ruthenus, venit ao 1627 in sept. 35. Fr. Isaac Kopiewic, Basilianus, Lithuanus, venit ao 1627 in sept. 36. Gabriel Kolenda, Basilianus, Lithuanus, venit ao 1627 in sept. 37. Fr. Theodorus Kassanowsky, Basilianus, Ruthenus, venit ao 1631 in ian. 38. Fr. Polycarpus Grecowic, Basilianus, Vilnensis, 18 ann., venit ao 1631 in ian. 39. Fr. Clemens Rusky, Basilianus, Polonus (Ruthenus), 5. IX. 1633. 40. Fr. Paulinus Dembsky, Basilianus, Ruthenus, 5. IX. 1633. 41. Fr. Michael Paskowsky, Basilianus, Ruthenus, 5. IX. 1633. 42. Fr. Simeon Baranowic, Basilianus, Vilnensis, 5. IX. 1633. 43. Fr. Esaias Perecky, Basilianus, Ruthenus, ann. 29, 2. IX. 1635. 44. Metrophanes Sokolinsky, Basilianus, Ruthenus, ann. 19, 2. IX.

[1] *Vgl. Mitrop. Evgenij:* Slovař istoričeskij o byvšich v Rossii pisateljach duchovnago čina, Petersburg 1827, Bd. 2, S. 46. Eine Erwähnung darüber s. auch bei *K. Studynśkyj:* Z korespondencii Denysa Zubryćkoho, in Zapysky NTŠ, 1901, Bd. 43, S. 37.

1635. 45. Fr. Benedictus Pryharewicz, Basilianus, 20. II. 1637. 46. Fr. Josephus Soltan, Basilianus, 14. XI. 1637. 47. Benedictus Glinski, Basilianus, 10. II. 1639. 48. Christophorus Milenkewic, Basilianus, 10. II. 1639. 49. Thadaeus Zakrzewski, Basilianus, 10. II. 1639. 50. Gelasius Voina, Basilianus, 10. II. 1639. 51. Fr. Josaphat Dubieniecky, Basilianus, ann. 31, 7. IX. 1644. 52. Fr. Joseph Grodzicky, Basilianus, ann. 22, 7. IX. 1644. 53. Fr. Theophanes Bida, Basilianus, ann. 20, 30. I. 1646. 54. Fr. Methodius Gieldynski, diaconus ord. S. Basilii, ann. 24, 27. VIII. 1647. 55. Fr. Theophilus Jaborowski, ord. S. Basilii, ann. 22, 27. VIII. 1647. 56. Joseph Pirczewsky, Lithuanus, ann. 27, 14. IX. 1647. 57. Michael Zienicki, Lithuanus, ann. 24, 14. IX. 1647. 58. Georgius Giedwic, Lithuanus, ann. 24, 21. IX. 1647. 59. Wladislaus Horda, Ruthenus, ann. 18, 4. I. 1649. 60. Fr. Martianus Bialosor, ord. S. Basilii, Lithuanus, ann. 21, 9. X. 1649. 61. Fr. Stephanus Martyszkiewicz, ord. S. Basilii, Ruthenus, ann. 18, 24. IX. 1650. 62. Fr. Abrahamus Koloskiewicz, ord. S. Basilii, 28. IX. 1651. 63. Fr. Josephus Pietkiewicz, Ruthenus ord. S. Basilii (weiteres fehlt). 64. Alexander Swierzewski, Ruthenus Polocensis, ann. 33, admissus 20. sept. ao 1660. 65. P. J. Josaphat Brazyc, Basilianus, ann. 26, 6. I. 1661. 66. F. Georgius Malejewski, Basilianus, ann. 25, 6. I. 1661. 67. P. Mauritius Bocewicz, Basilianus, Ruthenus, ann. 26, 26. IX. 1677. 68. P. Ambrosius Druhowina, Basilianus, Ruthenus, ann. 25, 26. IX. 1677. 69. Fr. Ignatius Szycyk, Basilianus, Lithuanus, ann. 24, 26. IX. 1677. 70. Fr. Gedeon Odrowski, Basilianus, Lithuanus, ann. 19, 3. XI. 1678. 71. Fr. Hyacinthus Sirkiewicz, Basilianus, Lithuanus, ann. 19, 3. XI. 1678. 72. Raphael Badowski, Basilianus, 8. IX. 1681. 73. Januaris Ohurcewicz, ord. D. Basilii M., Lithuanus, ann. 21, 25. III. 1683. 74. Innocentius Stefanowicz, ord. D. Basilii M., Lithuanus, 25. III. 1683. 75. Ludovicus Serwetowski, ord. D. Basilii M., Polonus (Ruthenus), 25. III. 1683. 76. Antonius Zolkiewski, ord. D. Basilii M., Polonus ex Wolhinia districtu Luceoriensi (Luck), ann. 21, venit... 77. Meletius Doroszowski, ord. D. Basilii M., ann. 20, 2. VIII. 1685. 78. P. Diodorus Makarewicz, ord. S. Basilii M., Ruthenus, ann. 30, venit. 1686. 79. Germanus Drobiszewski, ord. S. Basilii M., Lithuanus, ven. 19. III. 1688. 80. Sylvester Pieszkiewicz, ord. S. Basilii M., Ruthenus, admissus 3. oct. ao 1690. 81. Fr. Michael Grotus (Grocki), ord. S. Basilii, Lithuanus, ann. 25, 7. X. 1695. 82. Laurentius Kaparski, ord. S. Basilii, Roxolanus, ex Wolinia, ann. 23, 16. VIII. 1696. 83. Theophanes Kolbeczynski, ord. S. Basilii M., Lithuanus, ann. 24, 16. X. 1698. 84. Fr. Laurentius Sokolinski, Lituanus diecesis Vilnensis, ann. 19, 18. VII. 1700. 85. Fr. Policarpus Mihuniewicz, Lithuanus, ann. 21, 18. VII. 1700. 86. Fr. Bernardus Minkiewicz, Lithuanus, ann. 21, 18. VII. 1700. 87. Matthaeus Kozaczenko, ord. S. Basilii M., Lithuanus, ann. 19, 22. IX. 1702. 88. Martinus Jamuntowicz, ord. S. Basilii, dioecesis Vilnensis, ann. 24, 23. IX. 1704. 89. Antonius Tomillowicz, ord. S. Basilii, Roxolanus, ann. 29, 23. IX. 1704. 90. Fr. Chrysotheus Powstanski, ord. S. Basilii, Lithuanus, ann. 23, 14. VIII. 1707. 91. Fr. Justinus Kozaczenko, Lituanus, dioecesis Vilnensis, ann. 24, 23. IX. 1708. 92. Constantinus Toloczko, Basilianus, Lithuanus, ann. 21, 13. IV. 1711. 93. Sozon Theodorowicz, Basilianus, Lithuanus, 21. IX. 1712. 94. Barlaam Olexicz, Basilianus, Polonus dioec. Lublinensis, ann. 26, 9. X. 1714. 95. Josephus Ostaszewski, Basilianus, Ruthenus, ann. 18, 9. X. 1714. 96. Silvester Piotrowicz, Ruthenus, ann. 25, 9. X. 1716. 97. F. Athanasius Bazylewicz, Polonus (Ruthenus), ann. 23, 26. X. 1718. 98. F. Theodosius Koniaczewski, ord. S. Basilii, Polonus (Ruthenus), ann. 23, 26. X. 1718. 99. Fabianus Błażewicz,

Lithuanus, ann. 22, 26. IX. 1719. 100. Philippus Wolodkowicz, Lithuanus, ann. 24, 6. IX. 1722. 101. Marcellus Kupinski, Ruthenus, ann. 20, 25. IX. 1722. 102. Gedeon Lukaszewicz, Ruthenus, ann. 21, 14. XII. 1722. 103. F. Dionysius Tarnowski, Terentii et Irene filius, Ruthenus Kiowiensis, ann. 26, 5. IX. 1725. 104. F. Julianus Woronicz, Lithuanus Polocensis, ann. 28, 5. IX. 1725. 105. Soson Dodoszynski, Ruthenus, ann. 23, 25. VIII. 1726. 106. Antonius Jotko, ord. S. Basilii, Lithuanus, ann. 26, venit 31. III. 1729. 107. Gervasius Brzozowski, Vladimiriensis, ann. 28, 12. VIII. 1731. 108. Apollinarius Tyszowiecki, Chelmensis, ann. 28, 12. VIII. 1731. 109. Ignatius Ulinski, Ruthenus, ann. 23, 10. IX. 1732. 110. Constantinus Kozlowski, Lithuanus, ann. 22, 10. IX. 1732. 111. Hieronymus Siderowski, ord. D. Basilii M., ann. 20, 25. X. 1733. 112. Hippolitus Sienkiewicz, ord. D. Basilii M., Lithuanus (Ruthenus), ann. 25, 27. VIII. 1735. 113. Gennadius Paszkowicz, ord. D. Basilii M., Lithuanus, ann. 23, 21. X. 1735. 114. Nicodemus Karpinski, ord. D. Basilii M., par. Andreas et Anna, Ruthenus, natus 24. VIII. 1718, venit 10. sept. 1737. 115. Josephus Liskiewicz, ord. S. Basilii M., Polonus (Ruthenus), ann. 26, 14. VIII. 1741. 116. Olympius Paszkiewicz, ord. D. Basilii M., Polonus (Ruthenus), ann. 23, 6. IX. 1743. 117. V. Fr. Joachimus Spendowski, ord. D. Basilii M., Polonus (Ruthenus), ann. 22, 7. XI. 1745. 118. V. F. Onuphrius Bratkowski, ord. D. Basilii M., Polonus (Ruthenus), ann. 22, 7. XI. 1745. 119. V. F. Josephus Jurkiewicz, ord. D. Basilii M., Polocensis, ann. 27, 8. IX. 1747. 120. V. F. Sylvester Daniszewski, Vilnensis, ann. 23, 8. IX. 1747. 121. V. F. Innocentius Mszanecki, ann. 20. ord. D. Basilii, Premisliensis, 26. IX. 1751. 122. V. F. Benedictus Butharyn, ord. D. Basilii, Novogrodensis, aetatis 23, 26. IX. 1751. 123. Dometianus Janowski, ord. D. Basilii, Premisliensis, aetatis 27, 22. XI. 1751. 124. V. F. Isidorus Wolkowicz, Ruthenus, aetatis 24, 22. XI. 1751. 125. V. F. Innocentius Buklajewski, ord. D. Basilii M., Piltinensis, aetatis 20, 2. XI. 1753. 126. Januarius Kraskowski, ord. S. Basilii, Ruthenus, ann. 23, 23. VIII. 1755. 127. V. F. Josephus Juriewicz, ord. S. Basilii, Ruthenus, ann. 19, 23. VIII. 1755. 128. V. F. Josephus Morgulec, ord. D. Basilii, Ruthenus, ann. 23, 25. IX. 1755. 129. V. F. Josaphat Makarewicz, ord. D. Basilii, Ruthenus, ann. 24. 25. IX. 1755. 130. V. F. Josephus Oleszkiewicz, ord. D. Basilii, Lithuanus, ann. 24, 1. VIII. 1756. 131. V. F. Heraclius Teteruchowicz, ord. D. Basilii, Premisliensis, ann. 22, 1. XI. 1758. 132. V. F. Theodosius Szuyski, ord. D. Basilii, Slonimensis, ann. 22, 7. IX. 1759. 133. V. F. Justinus Libicz, ord. D. Basilii, Premisliensis, ann. 23, 28. IX. 1759. 134. V. F. Flavianus Rogowski, ord. D. Basilii, Ruthenus, Podlachus, ann. 21, 16. IX. 1761. 135. Gymnasius Lewicki, Ruthenus, Luceoriensis, ann. 23, 2. X. 1762. 136. Paschasius Leszczynski, Premisliensis, Ruthenus, ann. 21, 13. IX. 1763. 137. V. F. Paphnutius Kochalski, ord. D. Basilii, Luceorensis, Ruthenus, ann. 20, 3. X. 1763. 138. Theodosius Starkiewicz, Chelmensis, Ruthenus, ann. 24, 28. VIII. 1765. 139. V. Fr. Bonifatius Chomikowski, ord. D. Basilii, Camenecensis, Ruthenus, ann. 20, 6. IX. 1766. 140. Isidorus Rogowski, ord. D. Basilii, Leopoliensis, Ruthenus, ann. 23, 19. VIII. 1767. 141. V. Fr. Auxentius Dubnicki, ord. D. Basilii, Ruthenus, ann. 27, 10. X. 1767. 142. V. Fr. Josaphat Zypowski, ord. D. Basilii, Polonus (Ruthenus), ann. 22, 6. IX. 1769. 143. V. Fr. Theodosius Goyżewski, ord. D. Basilii, Volhiniensis, Ruthenus, ann. 22, 19. X. 1771. 144. V. Fr. Hierotheus Lisienicki, Ruthenus, ex palatinatu Russiae, ann. 22, 17. XI. 1771. 145. V. Fr. Leo Demkowicz, ord. D. Basilii, Ruthenus, ex platinatu Volhynensi, ann. 24, 17. XI. 1771. 146. V. Fr. Hilarion Hajewski, ord. D. Basilii, Ruthenus, ex palatinatu, Kioviensis, ann. 19. 4. VIII. 1773.

147. V. F. Joachimus Bobrowicz, ord. D. Basilii, Austriakus (Ruthenus), ann. 25, 17. IX. 1775. 148. V. F. Innocentius Koniewicz, ord. D. Basilii, Polonus (Ruthenus), ann. 22, 17. IX. 1775. 149. Benedictus Szuszynski, ord. Basilii, Lithuanus (Ruthenus), ann. 22, 20. X. 1775. 150. V. F. Athanasius Spendowski, ord. D. Basilii, Ruthenus, Voliniensis, ann. 23, 12. X. 1777. 151. V. F. Aurelius Sulaticki, ord. D. Basilii, Lithuanus (Ruthenus), ann. 23, 8. XI. 1778. 152. V. F. Stachys Kulczycki, ord. D. Basilii, Polonus (Ruthenus), ann. 28, 8. XI. 1778. 153. V. F. Gelasius Chodakowski, ord. D. Basilii, Ruthenus, Volhiniensis, ann. 22, 30. I. 1781. 154. V. F. Ambrosius Kalinowski, ord. D. Basilii, Lithuanus (Ruthenus), ann. 23, 23. II. 1781. 155. V. F. Josaphat Janicki, Polonus (Ruthenus), ann. 24, 21. VIII. 1782. 156. V. V. Joannes Strumito, Lithuanus (Ruthenus), ann. 26, 2. X. 1782. 157. Josephus Pietkiewicz, ord. S. Basilii, Lithuanus (Ruthenus), ann. 26, 1. IX. 1784. 158. Andreas Monasterski, Gallicianus (Ruthenus), ann. 21, 15. XI. 1784. 159. Hieronymus Jodziewicz, ord. S. Basilii, Lithuanus (Ruthenus), 16. XI. 1786. 160. Josephus Sierocinski, ord. D. Basilii, Polonus (Ruthenus), ann. 23, 29. I. 1787. 161. Stephanus Moszkowski, ord. D. Basilii, Polonus (Ruthenus), 5. III. 1788. 162. Thomas Stosarewicz, Polonus (Ruthenus), ann. 23, 13. I. 1789. 163. Athanasius Malicki, ord. D. Basilii, Polonus (Ruthenus), ann. 35, 18. X. 1789. 164. Hilarion Sniatynski, ord. D. Basilii, Polonus (Ruthenus), ann. 23, 15. XI. 1793. 165. Felicianus Szumbarski, ord. D. Basilii, Polonus (Ruthenus), ann. 22, 15. XI. 1793.

Manche von diesen Schülern des päpstlichen Seminars genossen den Unterricht auch am Braunsberger Gymnasium oder Kollegium, z. B. 1. Fr. Laur. Kaparski, ord. S. Basilii, ex Wolinia 1696; 2. Justin. Kozaczeno, ex Lituania; 3. Constan. Toloczko, ex distr. Grodn. 1711; 4. Dionys. Tarnowski, V. Fr., ord. D. Basilii, ex palat., Kiow 1725. u. v. a.[5]

IV. Breslau. Quellen: a) Album Academicum seu Matricula Universitatis Leopoldinae Societatis Jesu Wratislaviae, aufbewahrt im Universitätsarchiv daselbst.

Ex Matricula Theologicorum: 1. Steph. Skrzebien, Litvanus, Orsensis, 1713. 2.—3. Joh. Boreyko et Stan. Czeczel, Litvani, Orsensis, im Herbst 1729.

Ex Matricula Philosophorum: 4. Gabriel de Bukoven, Moskus, Kiioviensis, Log., im Herbst 1710 (eigentlich wurde er hier noch am 13. XII. 1707, Rhet., immatrikuliert). 5. Evstach. Dryzna, Polonus, Czernikoviensis, Log., 1711. 6. Basilius Stephanowicz, Polonus (?), Olicensis, Log. 11. XII. 1719.[6] 7. Constant. Korbe, Polonus (?), Lubenskensis, Log., XII. 1726. 8. Jacob. Wissnovsky, Polonus, ex Palatinatu Russiae, Log., 17. XII. 1727.

Ex Matricula Humanistarum: 10. Laur. Kapatulsky, Polonus, Volinensis, Gram., 6. XII. 1706. 11. Stan. Strowsky, Polonus, Czerniechoviensis, Poet., XII. 1706. 12. Joh. Buchckowsky, Polonus, Podlasiensis, Synt., z. s. Z. 13. Petr. Myonczynsky, Polonus, Leopoliensis, Gram., z. s. Z. 14. Joh. Wilczinsky, Polonus, Russiensis, Rhet., 13. XII. 1707 (gestrichen). 15. Constant. Hummiękj, aus demselben Ort und z. s. Z.

[5] Vgl. Die Schüler des Braunsberger Gymnasiums von 1694 bis 1776 nach dem Album Scholasticum Brunsbergense, herausg. von *G. Lühr*, Braunsberg 1934.

[6] Am 26. Mai 1721 war „Nobil. ac Eruditus D. Basilius Stephanowicz Polonus Olyniciensis" schon Baccalaureus und am 22. Juni 1722 Magister der Philosophie. Nach seinen Studien tauchte er bald in der Ukraine als Kosaken-Hauptmann und Richter auf. Näheres über ihn s. „Rus. Biograf. Slovaŕ", 1909.

16. Joh. L. B. de Zabielo, Russus, Gram., XII. 1719. 17. Alexander Walevski, Polonus, Russiensis, Poet., XII. 1731.

b) Gymnasii Soc. Jesu Wratislaviae ab A. M.DC.XXXVIII erecti Album, Pars II, im Archiv des Matthias-Gymnasiums.

1. Michael Czissewsky, Polonus, Brestensis, Poet., 1676. 2. Stan. Thomislawskj, Polonus ex Russia, Log., 1677. 3. Alexander Dobrotworsky, Ruthenus, Philuciensis, Log., 1694. 4. Casim. Stadnitzky, Polonus, Wolhinien., Synt., 1708.

Im „Album Sodalitatis B. V. Mariae erecta in Collegio Societatis Jesu Vratislaviae Anno MDCXL" (Archiv des Matthias-Gymnasiums) sind unter „Nomina Dominorum Sodalium Studiosorum" auch folgende Personen zu finden: Michael Casimirus Czyzewsky ex Palatin. Brestensi et Nicolaus Tomislawskj ex Russia 1677, Petrus Alexius de Kurbatow Moscuensis 1709, Cosmas de Krippunow Moscuensis et Gabriel Bucoven Kioviensis 1711, Daniel Moravsky Vilnensis 1726, Stanislav Zalusky Premisliensis 1727, Joannes Boreyko et Stanislaus Czeczel, sowie Carolus Simon L. B. de Weissbach ex parva Russia, Starodubensis, 1730.

c) Matricula Gymnasii Elisabethani Wratislaviensis, im Archiv daselbst.

1.—2. Anno Christi 1747, die 15. Septemb., NN: „57 et 58 Nicolaus Motonis, Rus. Kiouiens. (?) patris cognominis filius, aet. 22. ann. et Gregorius Koziki, Basilii filius, aet. 20. ann. itedem Ruthenus, Graecanicae Religionis, ex Axadem. Kiouiens. cum testimon. professoribq, tanquam logici ad exteros abuentes honorifice dimisi,[7] et a dn. Kornio Bibliopol. Wr. optime comendati, inter inquilinos gymnas. Elisab. fuerunt recepti ... Primani.[8]

3. 4. IX. 1749. „50. Paul Florinsky, Pultava-Ukrainus, graecanicae religionis abductur aet. 18. ann. junensis parum adhuc literatura humaniori exercitatus, ex Studio Kyoviensi Wr. missus. Primanus."

4. 24. IX. 1751. „19. Basilius Skoworoda, filius Sabae Cosaci natus in urbe Russiae minoris Czornuchi anno 18. aetatis — Primanus."[9]

---

[7] Das Attestat, dat. Kiev, 3. Mai 1747, vom Präfekten der Kiever Akademie, Professor der Theologie Hieromonach Varlaam Laščevskij und Professor der Philosophie Gedeon Słonimskij unterschrieben, befindet sich in altrussischer Übersetzung aus dem Lateinischen in „Materialy dl'a istorii Imp. Akad. Nauk", Petersburg 1895, Bd. 8, S. 448—449.

[8] Nach dem Verlassen des Elisabethgymnasiums erhielten Mothonis und Kositzkij vom Inspektor der Kirchen und Schulen in Breslau, Professor der Theologie Johann Friedrich Burg ebenfalls ein Attestat, dat. Breslau, 18. April 1749, gedruckt in altrussischer Übersetzung aus dem Lateinischen ibid., Bd. 9 (1897), S. 731—732. Ihr zweijähriges Verweilen am Breslauer Gymnasium, jedoch ohne seine Benennung, erwähnt auch *P. Pekarskij* in Redaktor, sotrudniki i cenzura v russkom žurnale, Sbornik ORJS JAN, 1867, Bd. 2, Nr. 4, S. 37—38. Nach ihren Studien in Leipzig waren sowohl Kositzkij als auch Mothonis literarisch tätig. Der erste gab eine eigene Zeitschrift „Vs'iakaja Vs'iačina" heraus, der andere übersetzte ins Russische „Desideria Erasma Roterdamskaho razhovor", das im Journal von *A. Sumarokov* „Trudovaja Pčela" (1759) erschien. Darüber bei I. Porfiŕev: Istorija russkoj slovesnosti, Kazań 1886, T. II, Abt. 2, S. 349.

[9] Ein Bruder des bekannten ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda. Nach seinem Verweilen in Breslau, etwa bis Juni 1753, ging B. Skovoroda nach der Ukraine zurück. Hier bekleidete er das Amt eines Kosaken-Hauptmanns im Regiment von Sumy oder Izjum. Die genaue Angabe, der ich in Breslau zufälligerweise begegnete, habe ich augenblicklich nicht zur Hand.

14. Bartholomeus Meier, Vilnensis Lithu., VIII. 1604. 15. Lucas Pruss, Vilnensis, V. 1605. 16. Matthias Littaw, Vilnensis, VIII. 1605. 17. Procopius Broniewsky, Nob. Pol., IV. 1607. 18. Lucas Pascouicius, Vilnensis, VIII. 1607. 19. Samuel Nimsta, Nobil. Lithuan., IX. 1607. 20. Simon Cusminius, Vilnensis, IX. 1607. 21. Hieronymus Volanus, Lithuan., XII. 1607. 22. Albertus Wargotzki, Vilnensis, VIII. 1608. 23. M. Petrus Sestrencius, Lithuan., XII. 1608. 24. Stephanus Wisotzki, ex distr. Lublinensis, IV. 1609. 25. Daniel Zahorowski, Polon., X. 1609. 26. Nicolaus Visoczky, Nob. Lithuan., V. 1610. 27. Gregorius Kononowicz, Vilnensis, VI. 1610. 28. Sigismundus Strodonius, Vilnensis, VI. 1610. 29. Stephanus Machowitz, z Horodisch., V. 1612. 30. Adamus Pukszta, Nob. Lithuan., VI. 1612. 31. Cornelius Vinandus, Vilnensis, VI. 1613. 32. Jacobus Stephanus, Vilnensis, VI. 1613. 33. Petrus Copaszewskj, Nob. Lithuan., V. 1614. 34. Martinus Recht, V. 1614. 35. Johannes Kokot, Lublinensis, VI. 1614. 36. Conradus Corolko, Vilnensis, VIII. 1614. 37.—38. Zacharias et Stephanus Iwanowitz, Vilnensis, VIII. 1614. 39. Laurentius Basilides, Vilnensis, VIII. 1614. 40. Theodorus Horodinski, Volinus (?), VIII. 1614. 41. Johannes Philippowitz, Vilnensis, VIII. 1614. 42. Gregorius Solok, Lithuan., III. 1615. 43. Georgius Blinstrub, Lithuan., III. 1615. 44. Johannes Meierus, Vilnensis, VIII. 1615. 45. Zacharias Crasnowitzki, Lithuan. 46. Alexander Orchowski, Nob.-Volinus, VIII. 1615. 47. Valentinus Krass, ex opp. Lussko in Vol., VI. 1616. 48. Caspar Bergmann, Samoscius, VII. 1617. 49. Adamus Małuha, Lithuanus, I. 1618. 50. Ludovicius Goldschmidt, Lublinensis, VI. 1618. 51. Martinus Lewes, Samoscius, X. 1618. 52. Jacobus Chrapkowski, Volin., VI. 1619. 53. Samuel Iwaniczki, Volin., VI. 1619. 54.—55. Tobias et Daniel Iwanitzki, Volin. (patrueles), V. 1621. 56. Christophorus Surowsky, distr. Lublin., II. 1623. 57. Wenceslaus Gorski, Lithuan., III. 1623. 58. Johannes Berneck, Ruthen., IV. 1623. 59. Jacobus Gerson, Vilnensis, X. 1623. 60. Simon Simonides, Polocensis, IV. 1625. 61. Tobias Tauburt, Zamoscianus, VII. 1630. 62. Joseph Lipsky, Lithuanus, VIII. 1630. 63. Alexander Pickwicius, Lithuanus, ex Vilna, IX. 1631. 64. Theodorus Worstowicz (?), Mohillef-Rutenus, IX. 1631. 65. Nicephorus Putzinsky, ex Lithuania, V. 1632. 66. Gregorius Abramoicz, ex Vilna, VIII. 1633. 67. Nicolaus Niemsta, Lithuan., VIII. 1634. 68. Wilhelmus Engelbrecht, ex Vilna, Lithuanus, VIII. 1639. 69. Constantinus Lettavius, ex Vilna, Polono-Lithvanus, X. 1640. 70. Petrus Doropheowitz, ex Vilna, Lithvanus, XI. 1641. 71. Paulus Wolcker, Russus (?), VII. 1643. 72. Jacobus Windhold, Lithvanus, XI. 1645. 73. Georgius Strüuck, Vilnensis, XI. 1645. 74. Daniel Mascorius, ex Lublin, IV. 1649. 75. Adamus Czaplicius, Russus, IV. 1652. 76. Alexander Wisowaty de Sumki, XI. 1652. 77. Andreas von Enden, Vilnensis, VI. 1654. 78. Stanislaus Olizar, ex Russia, IV. 1655. 79. Alexander Olizarowski, Vilnensis, I. 1666. 80. Johannes Woyna, ex Terra Sanocensi in Palatinatu Leopoliensi, XI. 1685. 81.—82. Vladislaus et Boguslaus Kopiewicz, Slucensis, Lithvani, X. 1700. 83. Adamus Girzenna, ex Podlasia. I. 1703. 84. Daniel Kaliba, ex Palat. Voliniensi, VII. 1708. 85.—86. Thomas et Joannes Grabowski, Lithvani (fratres), 8. V. 1733.[14] 87. Andreas Jentzankow (Jenko), Czernichovia, Vkrainus,

[14] Im nächsten Jahre setzten sie ihre Studien in Königsberg fort. Einer von ihnen, Joh. Grabovskij, war später Marschall der bekannten Generalkonföderation von Sluck 1767.
3. VIII. 1748.

VI. Dillingen. Quelle: Die Matrikel der Universität Dillingen, bearb. von *A. Schröder*, Dillingen 1909, Bd. 1. 1.—3. Stanislaus, Erasmus et Nicolaus Herburt a Fulstin, im. 22. XI. 1582. 4. Marcus Weresscinsky, Polonus, 14. IV. 1605. 5. Alexander Tur, Polonus (?), famulus, 21. IV. 1605. 6. Stanisl. Lenitzki, Podlassiensis, 18. VI. 1606. 7.—8. Joh. et Mich. Woyna, Vilnensis, 1607. 9.—10. Nic. Skoruski, Lithuanus, Novogrodecum, fil. Andreae equtis Jerosolim. et Lucas Jurgieuitz, Lithuanus, eisdem inspector, 31. XII. 1607. 11. Enoch Calenda, Vilnensis.

VII. Elbing. Quelle: Die Matrikel des Gymnasiums zu Elbing (1598—1786), Lief. 1, herausg. von *H. Abs*, Danzig 1936.

1. Jacobus a Lahr, Vilnensis, insc. 19. III. 1599. 2. Lucas Dorpovsky, 3. VI. 1603, Cl. VI. 3.—4. Nicol. Talwoss, Cl. I, et Balthasar Kuncewicz, Nob. Litvanus, Nicolai Talwoss famulus, Cl. IV., 24. III. 1605. 5.—6. Joh. Tarlo, Nob. Ruthenus et Stanisl. Siemiontkowskj, famulus ejusdem, 22. X. 1607, Cl. V. 7. Esais Prus, Vilnensis, 22. V. 1614, Cl. II. 8. Georgius Haraburda, Ruthenus, 4. II. 1614, Cl. VI. 9.—10. Thomas et Jacobus Gibelius, Vilnensis, 8. VIII. 1616, Cl. II. 11. Simon Meier, Vilnensis, 3. XI. 1617, Cl. II. 12.—13. Marl. Cl. II, et Frider. Cl. VI, Sadowsky, Nob. Lithuani, 18. XII. 1617. 14. Constant Jackowicz, Luccoviensis aus Volhinien, 21. IV. 1617, Cl. germanica superior. 15. Michael Krillowicz, Luccoviensis, 11. VI. 1618, Cl. germ. sup. 16. Valerian. Mirzeievsky, von Grodno, 4. IV. 1618, Cl. germ. inferior. 17. Georgius Pancratius, Panevcianus Podoliensis, 16. XI. 1621, Cl. III. 18. Thomas Borimowsky, fil. Capit. Copeliensis in Russia, 19. XII. 1622, Cl. I. 19. Samuel Cedrowskj, fil. Capit. Koydanoviensis, 19. XII. 1622, Cl. I. 20. Nicolaus Sienczytowicz, Vilnensis, 1. VII. 1622, Cl. III. 21. Georgius Volanus, fil. Capit. Caminiensis, 19. XII. 1622, Cl. III. 22.—23. Sebastian. Cl. IV et Venceslaus Cl. V Pakoss de Uliasowice, Nob. Lithuani, 31. X. 1623. 24. Jacob Jablonsky, aus der Podlassi, 9. XI. 1623, Cl. germ. sup. 25. Stanislaus Gavlowicky, Vilnensis, 26. V. 1625, Cl. III. 26. Stanislaus Chmielowicz, Leopoliensis, Ruthenus, 7. VII. 1626, Cl. germ. sup. 27. Christoph. Bykowskj, Lithvanus, 15. IX. 1642, Cl. II. 28.—29. Christoph. Sieniuta, ex Luchowce, mit seinem famul. Michael Korzenowski, 17. VI. 1651, Cl. VI. 30. Martinus Jensen, Vilnensis, 17. X. 1654, Cl. III. 31. Simon Güldenmeister, natus in Ukraina, 16. VI. 1671, Cl. VI. 32.—33. Georgius Ross et Johannes Kochron, ex oppido Duclae-Russiae, 4. VIII. 1684, Cl. III. 34. Jacobus Radocz, Sluckoviensis, 8. II. 1685, Cl. I.

An diesem Gymnasium genossen den Unterricht auch der bekannte Stanisl. Łoś (29. XII. 1635, Cl. IV) und Andreas Węgierski mit seinem Bruder Wenceslaus (3. VIII. 1643, Cl. IV).

VIII. Frankfurt a. O. Quelle: Ältere Universitäts-Matrikel, Bd. 1—3, herausg. von *E. Friedlaender*, Leipzig 1887—88—91.

1. Arnoldus Fredro, Ruthenus, im. 1541. 2. Stanislaus Kmita, Lituanus, 1557. 3. Martinus Gradowsky, Lituanus, 1559. 4. Andreas Mireczki, Ruthenus, 1564. 5. Christoph. Golynski, Leopoliensis, 1584. 6.—7. Stanisl. Wolski de Wola et Stanisl. Strscheltzik, Vilnensis in Lituania (famulus), 1591. 8.—9. Stephan. et Andreas Woynarousius a Woynarowa, 31. X. 1605. 10. Paul. Bochnycki, Rutheno-Polonus, 1619. 11. Johan. Sancovius, Sarmatico-Russenus, 1665. Ferner: 12.—19. Johan. de Laniewitz Wolk, 9. IX. 1689, Petrus Wolk et Theodores Mikulitz, 13. IV. 1707, Martinus Stephanus Dyiakiewicz, 6. V. 1710, Gideon Wolk, 18. XII. 1726, Samuel Lukianski Pawłowicz, 6. IX. 1727, Georgius Wolk, 30. IV. 1743, und Stephan. de Zabielo, 26. II. 1751, alle Lituani.

An dieser Universität studierten außerdem noch: Daniel Mikolaevski, Polonus, im. 1581, Samuel Bythnerus, Malitziensis, Polonus (?), 31. V. 1651, und Georg. Rekuć, 18. X. 1698.[15]

IX. Freiburg im Br. Quelle: Die Matrikel der Universität Freiburg i. Br. von 1460—1656, herausg. von *H. Mayer*, Freiburg i. Br. 1907—10, Bd. 1—2.

1.—3. Chrstph. Monuid a Dorohostaj, Hieron. Jysikoroitz, Stan. Zaremba, Litvani ex dioc. Wilnens, 16. XII. 1575 et 4. Vict. Sienienski de Sienne, ex dioc. Premisliensis, 28. III. 1587.

X. Göttingen. Quelle: Album Civium Academiae Gottingensis, Tom. 1—2, in der Universitäts-Bibliothek daselbst.

1.—3. Steph., Joh. et Andr. de Basilevsky, ex Russia, 23. X. 1772, Jur., ex Acad. Regiomontana. 4.—6. Basil. Bielawsky, Joh. von Tumansky et Joh. von Kulabka, ex Ukrania-Russia (Ukraine-Ruś), 8. XI. 1775, Jur., ex Acad. Regiomontana. 7. Jean Rocosovsky, Russia, 30. V. 1780, Phil. 8. Basil. Basilides Skoczkowsky, Russia, 21. VIII. 1780, Jur., ex Acad. Leyden. 9.—10. Greg. et Mich. de Meloradovitche, ex Russia min., 13. X. 1782, Jur., ex Acad. Regiomontana. 11. Joh. Danilewsky, Russia min., 13. X. 1782, Med., ex Acad. Regiomontana.[16] 12. Pierre Alex. de Rasoumofsky, 26. X. 1792, ex Acad. Strasburg. 13. Greg. Basilewitsch, Russia, 25. V. 1793, Med., ex Acad. Strasburg. 14.—15. Mart. Steph. Piletsky, Kamenc-Pod. in Klein-Rußl., et Dimitr. Alex. Janschin, Weiß-Rußl., 20. IX. 1802, hum. 16. Joh. Dwigubsky, Russia, 11. X. 1802, Med. 17. Paul v. Sulima, Klein-Rußl., 21. XI. 1802, Math.[17] 18.—19. Dr. Roman Timkovsky, Phil. et Mr. Alexius Boldyreff, lib. art., ex Russia, Poltaw. Gouv. (?), 8. X. 1807, aus der Universität Halle. 20. Joh. Kaidanow, Russ.-Poltawa Gouv., 18. VIII. 1808, Phil. 21. Moys. Philoff, Russ.-Poltawa, 25. IX. 1808, Polit.[18]

XI. Halle. Quelle: Album Inscribendorum oder Matriculae Academicae Hallensis (Bd. 1—7...) und Catalogus derer Studiosorum, so auf hiesiger Friedrichs Universität immatriculirt worden, nach Ordnung des Alphabets eingerichtet (Fol. 1—2), aufbewahrt im Universitäts-Sekretariat.

1. Andr. Dittmann, 17. VIII. 1700, 2. Michael Dittmann, 29. X. 1701 et 3. David Dittmann, XII. 1704, aus Vilna, Litvan. (der dritte studierte Theologie, bei den beiden ersten ist das Studium nicht angegeben). 4. Michael Ruttich, Vilna, Litvanus, 26. IV. 1704, Th. 5. Joh. Wiszniowsky, Litvanus, VIII. 1706, Med. 6. Chrstph. v. d. Flotte, Vilnens., Litvan., IX. 1706, Th. 7. Petr. Wolck, Slucko-Litvanus, III. 1707, Jur. 8. Theodor. Mikulicz, Caidano-Litvanus, III. 1707, Jur. 9. Simeon Zodorski, (Todorskij), ex Parva Rossia, 13. VI. 1729, Th.[19] 10. Pet. Tschubaroff,

---

[15] *Th. Wotschke:* Polnische Studenten in Frankfurt, in Jahrbücher f. KGS., 1929, N. F., Bd. 5.

[16] Johann Lvkianovitz Danilevsky aus Kiev erlangte hier das Diplom eines Dr. med. et chirurg. am 11. September 1784, dessen Abzug in „Diplomata Doctoralia Gottengensia“, A. 1783—1789 (Univ.-Bibliothek, Sign. H. litt. part. 2772) bis heute erhalten blieb. Die Diplomata 1773—1782 sind zur Zeit in Bearbeitung und deshalb konnte ich sie nicht benutzen.

[17] Das Diplom eines Dr. phil. erhielt Pavl Joachimides de Svlima, Ruthenus, am 17. Mai 1804, gedruckter Abzug daselbst, A. 1801—1806.

[18] An der Universität Göttingen studierten im 18. Jahrhundert auch viele Deutsche aus Moskau-Petersburg, sowie manche Großrussen.

[19] Er studierte zuerst, u. z. seit 1717, an der Kiever Akademie; im Februar 1727 begab er sich nach Petersburg, um hier „die deutsche Sprache zu erlernen“.

Smolenscoviensis, nob. Russ., 4. XII. 1730, Jur. 11. Joh. Ruski Smiglae, Polonus (?), 9. X. 1738, Th. 12.—13. Michael et Anton. Slotwinski, Wladimirensis, Mosquiter (nach „Catalogus" I, „Wladimirensis Pol."), 25. IX. 1739. 14. Michael Trebuchowsky, Kiovia Russ., 28. VII. 1741, Th. 15. Caspar Dorumin, ex Parva Russia, 22. III. 1746, Th. 16. Petr. Simonowskj, ex Parva Rossia, 27. V. 1748, Th. 17. Maxim. Koretzki, Kiowien. Russus, 15. X. 1750, Th. 18. Joh. Hudowycz, Eqv. Russ., 25. V. 1754, Jur. 19. Paulus de Kotczubey, Ukraïnus, nach 12. VII. 1754.[20] 20. Joh. Grann, Kioviensis, 1. V. 1756, Med. 21. Sabbas Gorgolius, Nizna in parva Russia, 26. V. 1756, Med. 22. Joh. Dutravsky, ex Rossia, 23. X. 1756, Th. 23. Joh. Gorgolius, ex parva Russia, 4. V. 1761, Med. 24. Athan. â Schafonsky, Russus, 11. IV. 1760, Med. 25. Procop. Koslowsky, Kioviensis, 18. VIII. 1764, Med. 26. Joh. Anton. Swiętorzecki, Vilna Pol., 23. IV. 1772, Th., Vater Superinten. ebendaselbst. 27. Andr. Kondura, Nezin, Russia, 28. IV. 1789, Med. 28. Iwan Andreewitsch v. Jencko, Russe aus Tschernihow, 21. X. 1796, Vater Andrei Michailowitsch v. Jencko. 29. Dr. Roman. Timkowsky, Mosquensis, 14. IX. 1806, Philolog., Vater Theodorus de Timkowski, Colleg. Assessor in Kiev. 30. Mag. Alexius Boldyreff, Mosquensis, z. s. Z., lingu. orient., Vater Basilius de Boldyreff, auch Colleg. Assessor in Kiev.[21]

XII. Heidelberg. Quelle: Die Matrikel der Universität Heidelberg, bearb. von *G. Töpke*, Heidelberg 1886, Bd. 2.

1. Alexand. Prousky (Pronsky), baro ex Russia, im. 7. X. 1566. 2.—4. Joannes Skumin, Lucas et Georgius Masalsky, nobiles Litvani, 18. X. 1589. 5.—6. Joannes et Nicolaus Hlebowicz, in Dambrowa, Litvani, 5. VI. 1591. 7.—10. Samuel et Albertus Narassouitz, Johannes Sapieha et Adamus Bilicouitius, Litvani, 12. VII. 1592. 11. Johannes Glinsky, 4. X. 1593. 12. Johannes Tarlo de Sczekarzowice, palat. Lublinensis, 2. I. 1595. 13. Balthasar Crosnewitzius, Litvanus, 21. VII. 1596. 14. Ioannes Marcouizius, Litvanus, 4. V. 1598. 15. Joannes Bogatko de Bogatki, Litvanus, 14. IV. 1601. 16. Paulus Birusconius, Vilnensis, Lituanus, 24. XI. 1602. 17.—18. Abrah. et Christoph. Sieniuta aus Lachowtze und Dubno in Volhynien, 22. VI. 1603. 19. Petrus Sestrentius, Vilnensis, 17. X. 1603. 20. Ioannes Malyszka, nob. Polonus, á Mokratiza in Volinia, 15. IX. 1605. 21.—22. Thomas Volanus et Ioannes Voinovius, Litvani, 23. XI. 1605. 23. Adamus Sieniensky a Sienno, palat. Podolien, 7. VIII. 1611. 24. Alexander Pronstius, Ruthenus, VI. 1614. 25.—26. Hector David Sicinski et Gregorius Zotok, Litvani, 29. XI. 1618. 27. Michael Meier, Litvanus, 29. XI. 1618. 28. Johannes Karlowiczius, Vilnensis, Litvanus, 22. VI. 1619. 29. Paulus Bochnizius, Podoliensis, 31. IX. 1619. 30. Samuel Thomaszeuius, Litvanus, 4. X. 1619.

An dieser Universität studierten ferner einige uns aus der Wilnaer Generalkonföderation von 1599 bekannte Polen, wie Ioannes Drohoiovski (4. X. 1571), Andreas et Ioannes Leschynschy a Lesnauw (4. XI. 1572), Martin Broniewski (6. X. 1585), Daniel Mikolaewski

---

Nach Halle kam Sim. Todorskij über Jena. Er verblieb dort „bis 1738 auf Unkosten des Metropoliten von Kiev". Zur Zeit seiner Studien in Halle übersetzte er auch das „Wahre Christentum" von Joh. Arndt. Näheres darüber bei *D. Čyževs'kyj:* Ukrains'ki druky XVIII-ho st. v Nimeččyni, in „Naša Kul'tura", Lemberg 1936, B. 1 u. 3.

[20] In den Wappenbüchern der adeligen Studenten an der Universität Halle befindet sich sein gut erhaltenes Wappen mit der Unterschrift: „Paulus de Kotczubey Russo-Ukrainus."

[21] Auch in Halle studierten viele Deutsche aus Moskau-Petersburg, sowie manche Nordrussen; vgl. Anm. 18.

(13. VI. 1586), Jacobus Broniewski (5. VI. 1591), Sebastian Broniewski, Venceslaus Lesszczenski (13. VII. 1592) und Martinus Kreuza (2. I. 1595).[22]

XIII. Jena. Quelle: Academiae Jenensis Matricula, im Universitätsarchiv daselbst.

1. Constant. Korbe, Kioviensis, natione Valachus, inscrb. 28. I. 1728. 2. Arsenius Bezborodko, natione Russus, civitatis Perejalowiae (Perejaslowiae), 4. XII. 1753. 3. Joh. Fried. Grahl, Kiovianus, 5. XI. 1789. 4. Leo Maximowitsch-Ambondik, Ukrano-Russus, 31. X. 1791. 5. Christ. Bunge, Kiovien., 29. IX. 1796.

An derselben Academiae studierte auch Adam Zörnikau aus Königsberg (inscrb. 6. II. 1673).

XIV. Ingolstadt. Quelle: Annales Ingolstadiensis Academiae, Ingolstadt 1782, P. 1—3.[23]

1. Petr. Skothnizki, 2. Petr. Herbort de Fulstin 1557, 3. Petr. Herbort de Fulstin 1568 und 1570, 4.—5. Albert. Herbort de Fulstin et Andr. Tarlo de Sczekarzowicze 1570, 6. Eustach. Tssknowiz, Palat. Smolienscens. 1577, 7. Alexander, Dux Slucensis et Copeliensis, Lithuanus 1580,[24] 8. Christph. Naruszewicz 1581, 9. Joh. Felix Herbort de Fulstin 1583, 10. Victor. Sienienski a Sienno 1584, 11. N. Jaslouetzki de Buczaz, Palat. Russiae 1585, 12.—14. Michael Constant. et Alexander Korniatky (fratres) 1593, 15. Joh. Sapieha, Litvanus 1595, 16.—17. Samuel Sanguszko et Alexand. Tyskowitz 1600, 18.—19. Alexand. et Samuel Oginsky 1606, 20. Stanisl. de Olesko, Palat. Russiae 1624 u. a.

XV. Kiel. Quelle: Das Album der Christian-Albertus-Universität zu Kiel 1665—1865, herausg. von *Fr. Gundlach*, Kiel 1915.

1. Joh. Gontowski, Russus Leopoliensis, recept. 9. V. 1674. 2. Basil. de Chanenko, nob. Rossiacus, 4. X. 1746. 3. Ioan. Gregorius Politica, nob. Rossiacus, z. s. Z. 4. Jacob. Podwisotzki, Ucrania-Ruthenus, 8. IV. 1758. 5. Joachim. Karnowitz, Ucrania-Ruthenus, 3. V. 1759. 6. Maximus Baranowitz, Ucraniensis, 5. III. 1760. 7. Greg. Hulanicky, Ukraino-Ruthenus, 4. XII. 1766. 8. Pet. Wolchowsky, ex Ukraina, Russus, 9. IV. 1768. 9. Maximus Dunin-Borkowski, Ukrainiae Russus, 26. VII. 1770. 10. Greg. Timtschenko, Russus, 14. X. 1774. 11. Michael Potapow, Russus, 24. X. 1774. 12. Joh. Serbinowitsch, Russus, 15. X. 1781. 13. Nicetas Mayboroda, Rossus, 21. XII. 1789.[25]

(Schluß folgt.)

---

[22] *Th. Wotschke:* Polnische Studenten in Heidelberg, in Jahrbücher f. KGS, 1926, N. F., Bd. 2.

[23] In den angeführten Annales sind nur Princeps und Nobiles genannt.

[24] Über ihn berichten die Annales ziemlich ausführlich (P. 2, S. 60—66).

[25] Manche Angaben über das Studium der Ukrainer an den Universitäten Kiel, Königsberg, Leiden, Leipzig und Straßburg bei *W. Richter:* Geschichte der Medicin in Rußland, Moskau 1817, Bd. 3, und *I. Čistovič:* Istorija medicinckich škol v Rossii, Petersburg 1883, bespr. von *H. L.* in „Kiev. Starina", 1896, Bd. 52.

Verantwortlich für den redaktionellen Teil: Professor Dr. Dr. Hans Koch, Breslau; für Anzeigen: Erich Werner, Königsberg (Pr). I. v. W. g. Pl. 1. Verlag: Ost-Europa-Verlag, G. m. b. H., Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Straße 6/8, Fernsprecher: Sammelnummer 34422. Druck: Otto v. Mauderode, Tilsit. / Printed in Germany.